42e ANNÉE (5e SÉRIE) — N° 11 — 12 MARS 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète . . . . . 18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète . . . . . 23 fr.
	Édition partielle . . . . . 12 fr.		Édition partielle . . . . . 17 fr.

L'édition **complète** comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition **partielle** n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'étranger elle coûte 3 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Chronique théologique. — *Quelques controverses.* — I. LA DÉFINIBILITÉ DES CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES. — RR. PP. Schultes *(Introductio in historiam dogmatum)* et Marin Sola *(L'évolution homogène du dogme)*, 161. — Articles des PP. Dublanchy, Pègues, Gardeil, Penido, Chenu, Schultes, 162. — II. LES HONORAIRES DE MESSES. — 1. L'opinion communément admise, 163. — 2. Critiques du P. de la Taille, 164. — 3. Solution proposée par cet auteur, 165. — 4. Critique de cette solution : PP. Hocedez, Vermeersch, 166. — 5. Esquisse d'une solution différente : P. Vermeersch, 168. — III. LE SECRET DE LA CONFESSION. — 1. L'ouvrage du P. Kurtscheid et le récent livre du P. Honoré, 169. — 2. Les dix premiers siècles, 169. — 3. Les premiers traités du secret de la confession (XIe-XIIIe siècles), 171. — 4. Les controverses des XVIe-XVIIIe siècles, 171. — 5. Le dernier progrès réalisé par le Code, 172. — IV. L'AUTORITÉ DU DÉCRET « PRO ARMENIS, » à propos de récentes controverses sur le sacrement de l'Ordre, 173. — 1. Les opinions reçues, 173. — 2. Précisions apportées par le card. Van Rossum et le P. de Guibert, 174. — 3. Précision dernière à apporter, 175. — 4. Solution d'une difficulté, 176.

PRÉDICATION

Retraite paroissiale. — *2e Jour : Le matin :* La prière de demande, 129. *Le soir :* Nos fautes et nos devoirs envers le prochain, 131. — *3e Jour : Le matin :* La prière de reconnaissance, 133. *Le soir :* Le péché, 135.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XVIII. *4e Dim. de Carême :* La communion sacrilège, 137. — XIX. *Dimanche de la Passion :* Le ferme propos, 138.

Mon petit mot du Dimanche. — XVIII. *4e Dim. de Carême :* Le pécheur obstiné, 139. — XIX. *Dimanche de la Passion :* La contrition, 140.

Six Conférences de Carême sur l'existence de Dieu. — IV. Le mouvement, 140.

PETIT COURRIER

Q. — L'*Ami* pourrait-il indiquer un traité *De Deo uno et trino* rédigé sous forme de *Compendium* dans le genre d'Arregui pour la théologie morale ?

R. — Vous aurez cela dans la *Brevior Synopsis Theologiæ dogmaticæ* de Tanquerey, Quévastre et Hebert, in-12 de 850 p. sur papier mince, relié toile anglaise, 12 f. 50, Paris, Desclée.

Q. — Dans les œuvres du P. Monsabré, *Carême 1888*, dans le sermon intitulé « Separations et surprises de la mort, » 2e page, il y a cette phrase : « Il devient, dit Tertullien, un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue. »
Ces paroles sont-elles de Tertullien ou de Bossuet ? Pourrait-on avoir la référence ?

R. — Bossuet, dans le Sermon sur la mort (22 mars 1662), 1er point, dit : « Le corps prendra un autre nom ; « même celui de cadavre ne lui demeurera pas longtemps : il deviendra, dit Tertullien, un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue : » tant il est vrai que tout meurt en lui... » (Lebarq, t. IV, p. 167 ; édit. 1892). Et ensuite Bossuet cite le texte latin de Tertullien et indique la référence : *De Resurr. carnis*, n. 4.
Vous avez raison de fréquenter Monsabré, mais ne négligez pas Bossuet.

Q. — Quels auteurs pourrais-je consulter pour faire une conférence sur l'inerrance dans la Bible ?

R. — Cardinal Billot, *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, in-8 de 180 p., Deposito dei libri 120, via del Seminario, Rome ; — Picaud, *Leçons élémentaires d'introduction générale aux Saintes Ecritures* (1924), gr. in-8 de 208 p., 6 f. 25, libr. Lafolye frères, à Vannes (Morbihan) : l'inerrance y est traitée de la p. 68 à la p. 103 ; — l'art. *Bible*, du P. Synave, dans le tout récent *Dict. pratique des connaissances religieuses* (Paris, Letouzey),

fasc. IV, col. (sur l'inerrance) 817-823 ; — l'art. *Inerrance biblique*, du P. A. Durand (1913), dans le *Dict. apolog.* de d'Alès (Paris, Beauchesne), fasc. IX, col. 752-787 ; — l'étude de M. Mangenot (t. VII, col. 2207-66) sur l'inerrance, dans son article du *Dict. de Théol. cath.* (Letouzey) sur l'*Inspiration de l'Ecriture* (1923) ; — J. Vosté, *De Scripturarum veritate juxta recentiores Ecclesiæ documenta*, in-8, Rome, au Collège Angélique (1924) ; — dans le *Divus Thomas* (de Plaisance), mai 1924, p. 84-106, article du P. Sales, *Doctrina S. Thomæ de inerrantia biblica.*

Q. — L'*Ami* voudrait-il indiquer les adresses de centres pour Bulletins paroissiaux qui lui sont connus comme fonctionnant encore actuellement ?

R. — Demandez spécimen et conditions à M. l'abbé Mulson, Econome au Grand Séminaire de Langres ; — M. le chanoine Marty, à l'Evêché de Perpignan ; — M. l'abbé Godet (continuateur de l'abbé Brellaz), aumônier de la Visitation, à Poitiers ; — M. le Directeur de l'Imprimerie Jeanne-d'Arc, à Bourg (Ain) ; — M. le Curé de N.-D. de Consolation, à Calais (P.-de-C.) ; — *Peuple de France*, aux Editions *Spes*, 17, rue Soufflot, Paris 5e ; — *Causeries paroissiales* (de l'abbé Duplessy), à la libr. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris 6e.

Q. — Où trouver la liste complète des francs-maçons, et des brochures touchant la franc-maçonnerie ?

R. — Ad I. Nous n'en connaissons pas, et nous avons récemment dit pourquoi.

Ad II. Voir aux librairies Vitte, de Lyon ; Téqui et Perrin, de Paris ; documentation des plus riches au *Bulletin international des Sociétés secrètes*, 8, avenue Portalis, Paris 8e ; aux Editions *Spes*, deux brochures récentes : *La dictature de la franc-maçonnerie sur la France*, franco 4 f. 50, et H. du Passage, *Le secret des Loges*, franco 2 f. 75.

Q. — Voudriez-vous m'indiquer :

1° Une petite *Vie des Saints* attrayante, spéciale pour des enfants ;

2° Un fascicule court traitant des notions élémentaires d'éclairage électrique à la campagne : installation et fonctionnement ?

R. — Ad I. Mme de la Frégeolière, *Vie des Saints pour chaque jour de l'année, Récits d'une grand'mère à ses petits-enfants*, 12 vol. à 1 f. 90 l'un, Paris, Téqui.

Ad II. Vous aurez là-dessus un utile chapitre dans Lequertier, *Aménagement de la ferme*, 5 f., Paris, Garnier.

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'indiquer quelques bons sermons : 1° sur la Passion de N.-S. J.-C. pour auditoire de campagne ; 2° sur la Sainte Vierge, ses principales fêtes, à part les *Gloires de Marie* de S. Alphonse ?

R. — A défaut de la collection de notre *Prédication*, voyez :

Ad I. Carpentier, *La Passion de notre divin Sauveur*, in-12, franco 4 f. 50, Bar-le-Duc, Imprimerie St-Paul.

Ad II. Rolland, *La Reine du Paradis*, 2 forts vol. in-12, franco (en France) 10 f., à nos bureaux.

Q. — 1° Quels livres conseillez-vous à un nouvel aumônier de religieuses pour instructions de retraites du mois ?

2° Indiquer quelques livres un peu spéciaux pour instructions à des jeunes filles d'une Institution secondaire.

R. — Ad I. P. Valuy, *La religieuse en retraite*, nouv. édition par le P. Jombart, in-12 de 422 p., 7 f. 50, A. Tralin, 12, rue du Vieux-Colombier, Paris 6e ; et, du même, *Les vertus religieuses*, édit. revue par le P. Sermet, in-12, 3 f. 75, ibid.

Ad II. Spéciaux sur quels sujets ? Nous ne pouvons pas deviner les besoins « spéciaux » de ces jeunes filles. — Si vous en avez la facilité, reportez-vous à l'*Ami* du 5 mars 1914, p. 225-238 : vous y trouverez un catalogue de bibliothèque pour maîtresses et élèves d'une école de jeunes filles. — Et puis, prenez la peine de voir nos Tables annuelles et de suivre nos recensions.

Q. — Prière de m'indiquer cinq ou six revues de culture moyenne et suffisamment étendue, qui seraient les plus utiles pour un prêtre qui s'occupe de la jeunesse catholique des deux sexes, et le mettraient aisément dans la possibilité de pouvoir répondre à toutes les exigences des temps, surtout pour ce qui regarde l'œuvre de la formation religieuse et morale de la jeunesse (des deux sexes), comme aussi l'œuvre catéchiste.

R. — Voir *Enseignement chrétien*, Paris, de Gigord ; — *Studia* (revue du même genre que la précédente, mais pour jeunes filles, et qui fait la part plus grande aux études morales), de Gigord ; — *Hostia*, revue d'ascèse eucharistique, Toulouse, Apostolat de la Prière ; — *Vie Spirituelle*, Ecole théologique de St-Maximin (Var) ; — *Revue Apologétique*, Paris, Beauchesne ; — *Revue des Objections*, Paris, avenue Bosquet, 57 ; — *Revue des Lectures*, Paris, rue de Vaugirard, 77 ; — *Bulletin national des Instituteurs catholiques de l'Enseignement public*, St-Etienne ; — *Aux Davidées*, à Seynes (Basses-Alpes), etc.

Q. — Y a-t-il un S. Prudent et où pourrait-on trouver sa Vie ?

R. — S. Prudence, *Prudentius*, évêque de Troyes vers le milieu du IXe s., fête le 6 avril ; écrivit *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, dans *P. L.*, t. CXV, col. 1009-1366. Voir dom Ceillier, *Auteurs sacrés*, t. XII, p. 493-500 (édit. Vivès), et p. 690 ; les *Petits Bollandistes*, t. IV, p. 257-260.

Un S. Prudent ou Prouents, *Prudentius*, diacre, martyr à la fin du IXe s., est honoré à Bèze (diocèse de Dijon) ; fête le 6 octobre : *Petits Boll.*, t. XII, p. 121 ; *Acta Sanctorum*, t. III oct., p. 333-378.

S. Prudence, évêque de Tarragone dans la seconde moitié du VIIIe s., fête le 28 avril ; vie en 4 pages au n° 168 des *Vies des Saints* de la Bonne Presse ; *Acta SS.*, t. III aprilis, p. 593-600.

Q. — 1° Existe-t-il un volume d'histoire des « Congrégations missionnaires, » faisant connaître leur origine, leur but, leurs maisons, les œuvres et leurs missions à l'étranger ?

2° Existe-t-il un volume qui par des biographies bien choisies proposerait les plus belles figures de jeunes filles chrétiennes à travers l'histoire, principalement de celles qui par leurs vertus et leur dévouement ont exercé autour d'elles une remarquable influence ?

3° Veuillez m'indiquer un ou plusieurs livres de méditations ou d'explications des litanies du S. Cœur de Jésus.

R. — Ad I. Voir nos articles de 1924 sur plusieurs de ces Congrégations, avec références aux volumes qui en traitent, notamment à la collection de monographies à 3 f. 50 publiées chez Letouzey ; et voir ce que nous avons dit, p. 110, de la nouveauté *L'Apostolat missionnaire de la France.*

Ad II. Mgr Bolo, *Saintes pour jeunes filles*, Paris, Haton ; — et quelques-unes des monographies de la Petite Biblioth. Vitte : Ste Catherine d'Alexandrie, Ste Lucie, Ste Germaine Cousin, La Bergère du Laus, à 0 f. 30, Lyon, Vitte ; — *Sainte Zite*, par Mgr St-Clair, 1 f. 50, Téqui ; — *Ste Agnès*, par le P. Jubaru, 4 f., Lethielleux ; — etc.

Ad III. Sauvé, *Litanies du Sacré-Cœur*, 7 f. 50, de Gigord ; — Drive, *Les Litanies du S. C.*, 2 f. 25,

(*Voir la suite p. 62.*)

La MAISON MAZO, 33, Boulevard Saint-Martin, PARIS IIIe vous offre **une mine inépuisable** de vues de projection religieuses et scientifiques sur papier, **bien faites et très bon marché,** valant la vue sur verre, faciles à envoyer par la poste **en tous pays.** Envoi *franco* de la nouvelle liste à tous les lecteurs de l'*Ami du Clergé*. Il en paraît de nouvelles presque toutes les semaines.

VITRAUX D'ART
Charles CHAMPIGNEULLE
96, rue N.-D.-des-Champs, PARIS (VIe)
REPRÉSENTANT. MAQUETTES, CATALOGUES SUR DEMANDE

VINS DE MESSE
SOCIÉTÉ ANONYME VITICOLE
SEULE MAISON du diocèse dont les Vins de Messe soient garantis liturgiquement purs par l'Evêché de Perpignan.
S'adresser : **Abbé P.-C. Aujaleu, Espira-de-l'Agly** (Pyr-Or.)

ROSIERS (Lyon est par excellence la Patrie des belles roses)

Pour montrer la supériorité de mes produits comme vigueur des sujets et beaux choix des coloris, j'ai établi des colis d'essai composés des meilleures espèces, prises dans une magnifique collection de près de 600 variétés, que jusqu'à fin février, j'expédie franco de tous frais, gare française, paiement à l'ordre. (1).

Collection d'amateur toutes variétés, toutes nuances, très remontants :			Rosiers grimpants choix extra pour garnir grilles, palissades, colonnes :			Collection d'Elite choix extra de variétés récentes ou de premier mérite fleurissant de juin aux gelées :		
10	Rosiers assortis.	30 fr.	10	Rosiers assortis.	32 fr.	12	Variétés distinctes.	39 fr.
15	—	43 fr.	20	—	62 fr.	25	—	80 fr.
25	—	68 fr.						
50	—	106 fr.						

Tous ces rosiers sont greffés à l'écusson sur semis d'églantiers de deux ans ; très vigoureux, ils donnent satisfaction dès la première saison.

Pour profiter des prix ci-dessus, l'ordre doit être accompagné de son montant et de la bande d'abonné, sinon les frais d'emballage, de port et de correspondance sont en plus.
CATALOGUE SUR DEMANDE. — (Compte Chèques Postaux Lyon 88-82).
F. BROSSY, Horticulteur-Grainier, 150, Chemin des Pins, LYON (3e).

LISEZ CECI Mme L. MARQUIS, directrice de l'Intermédiaire catholique de Besançon et de Genève, fondé en 1884, 2, rue Péclet, à BESANÇON, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en **Montres, Pendules, Bijouterie** et **Orfèvrerie.** Ils peuvent s'y adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1res Communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux.
R. C. Besançon 1.552

HARMONIUMS RICHARD
PUISSANTS, ROBUSTES, PRIX RÉDUITS
— *TYPES SPÉCIAUX* pour l'**EXPORTATION** —
Contre ce BON : Envoi gratuit des Catalogues illustrés
PROCURE BRETONNE DU CLERGÉ, St-BRIEUC

FONDERIE SPÉCIALE DE CLOCHES Ancienne Maison Chambon-Durand
Georges RONAT, successeur, Route de Paris, CHALETTE (Loiret)

Maison fondée en 1860 R. C. Montargis 3.310

Bourdons, carillons, montures en tous genres, coussinets tourillons de tous systèmes. — Fournitures d'accessoires. — Sonnerie automatique par l'électricité. — Restauration de cloches fêlées, par le procédé **Chambon,** 10 ans de garantie, accords et tons très exacts. — Métaux de 1er choix. — Livraison rapide. — Références de tout 1er ordre. — Prix modérés.

Si vous désirez installer une **Sonnerie Electrique de Cloches,** le système le plus simple, le meilleur marché et du fonctionnement le plus sûr, veuillez vous adresser aux **Ateliers de Construction REISS et BACH,** Ingénieurs à Metz,
3, Rue de Verdun. Téléphone 159

EUCHROMINE (Déposée) R. C. Seine 77.744
Peinture à l'eau silicatée en poudre, applicable directement sur tous les matériaux (pierre, brique, plâtre, bois, etc.), à l'intérieur et à l'extérieur. **Economique, solide** et **lavable. 25 nuances.** 9, rue du Congo, PANTIN (Seine).

Vous pouvez préparer avec les
Œufs granulés Layton
les mêmes omelettes, œufs brouillés, sauces, crêmes, gâteaux, puddings, entremets, qu'avec les œufs en coquille.
Les œufs granulés
"LAYTON"
Garantis absolument purs
sont en vente dans toutes les Maisons d'Alimentation
VENTE EN GROS : Etablissements JOHN LAYTON, 15, rue du Louvre, PARIS.
Registre du Commerce Paris No 64-364.

SANTÉ FORCE

rapidement

obtenues par l'emploi du

VIN DE VIAL

Son heureuse composition

QUINA, VIANDE
LACTO-PHOSPHATE de CHAUX

En fait le plus puissant des fortifiants.

Il convient aux Convalescents, Vieillards, Femmes, Enfants et toutes personnes débiles et délicates.

VIAL Frères, Pharmaciens, LYON

POUDRE et CIGARETTES ESCOUFLAIRE contre

ASTHME

Bronchite Chronique

EMPHYSEME et toutes les OPPRESSIONS
GUERISONS RADICALES dans des cas où tous les autres remèdes avaient échoué.
Mr CH. ESCOUFLAIRE, à BAISIEUX (Nord) envoie GRATIS et FRANCO une BOITE d'ESSAI avec NOMBREUX CERTIFICATS de GUERISONS.

BOIRE aux REPAS
BOIRE MATIN ET SOIR
VALS
LA FAVORITE
ESTOMACS DÉLICATS
ENTÉRITE

Cave Coopérative de Gaillac (Tarn)

Association de 500 propriétaires, non négociants, préparant et vendant exclusivement les vins des meilleurs crus qu'ils récoltent dans le Vignoble Gaillacois délimité.

ŒUVRE DES VINS DE MESSE

FONDÉE EN 1903

Avec l'autorisation de Monseigneur l'Archevêque d'Albi, et sous le patronage du clergé de Gaillac.

Fournit : Une nombreuse clientèle ecclésiastique en France, à l'Etranger et dans les Missions catholiques.

S'adresser au : Délégué Spécial : M. Pierre BERTRAND, Propriétaire, Viticulteur, Sous-Directeur de la Cave Coopérative de Gaillac.

Des certificats d'origine et de pureté sont joints à toutes les factures.

HARMONIUMS en tous genres

— MAISON FONDÉE EN 1839 —

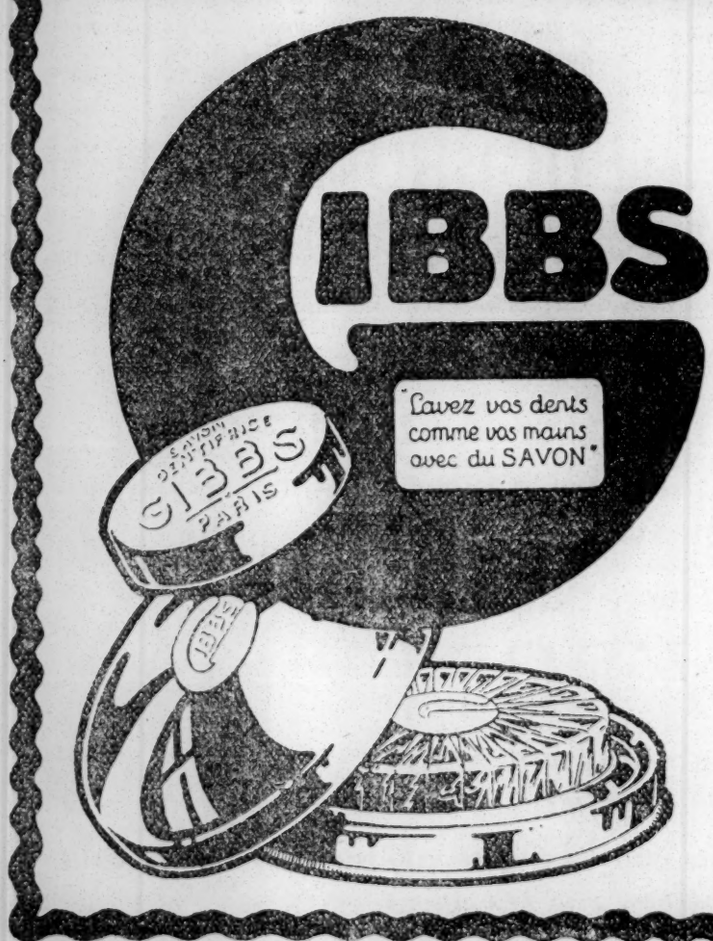
LES PETITS-FILS de Mon KASRIEL

6, Rue Tolain, PARIS 20e Arr. R. C. Seine 163.528

— Conditions spéciales pour Messieurs les Membres du Clergé —

« Harmoniums de Salons nouveau système à air aspiré »

Construction spéciale pour les Colonies.



VOUS LAVEZ TOUT AVEC DU SAVON SAUF VOS DENTS !

pourquoi ?

Quand vos mains sont grasses vous recourez au SAVON, rien qu'au SAVON que vous savez nécessaire.

Pourquoi n'en faites vous pas autant pour vos dents !

Cependant les matières grasses des aliments sont autrement dangereuses dans la bouche que sur les mains. Leur corruption inévitable est non seulement la cause essentielle de la carie des dents, mais aussi le plus puissant véhicule des maladies épidémiques.

LAVEZ DONC VOS DENTS tous les jours après chaque repas, jamais vous ne les laverez trop souvent !

IBBS

avec son

Savon Dentifrice

vous conservera sous un arôme exquis des dents saines et une haleine fraîche

Ste de Saint-Gobain

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 11 12 MARS 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Quelques controverses

SOMMAIRE

I. La définibilité des conclusions théologiques. — RR. PP. Schultes *(Introductio in historiam dogmatum)* et Marin Sola *(L'évolution homogène du dogme)*. — Articles des PP. Dublanchy, Pègues, Gardeil, Penido, Chenu, Schultes.

II. Les honoraires de messes. — 1. L'opinion communément admise. — 2. Critiques du P. de la Taille. — 3. Solution proposée par cet auteur. — 4. Critique de cette solution : PP. Hocedez, Vermeersch. — 5. Esquisse d'une solution différente : P. Vermeersch.

III. Le secret de la confession. — 1. L'ouvrage du P. Kurtscheid et le récent livre du P. Honoré. — 2. Les dix premiers siècles. — 3. Les premiers traités du secret de la confession (XIe-XIIIe siècles). — 4. Les controverses des XVIe-XVIIIe siècles. — 5. Le dernier progrès réalisé par le Code.

IV. L'autorité du décret « Pro Armenis, » à propos de récentes controverses sur le sacrement de l'Ordre. — 1. Les opinions reçues. — 2. Précisions apportées par le card. Van Rossum et le P. de Guibert. — 3. Précision dernière à apporter. — 4. Solution d'une difficulté.

Comme l'an dernier à pareille époque, l'*Ami* se propose aujourd'hui d'entretenir ses lecteurs de quelques controverses théologiques. Aussi bien nous n'avons pas la prétention d'épuiser la matière fournie par l'année 1924. Nous voulons simplement insister sur quelques points qui nous ont paru intéressants, soit au point de vue de la doctrine (I et IV), soit au point de vue du ministère sacerdotal (II et III). C'est même en raison de l'intérêt qu'y trouveront certainement tous nos confrères que nous nous sommes étendus plus longuement sur la question des *Honoraires de messes* et du *Secret de la confession*.

I

Nous avons déjà présenté à nos lecteurs l'ouvrage du R. P. Schultes, O. P., *Introductio in historiam dogmatum* [1]. Toute controverse supposant au moins deux adversaires, il nous faut, après avoir nommé le P. Schultes, citer le nom et l'ouvrage de son contradicteur, le R. P. Marin Sola, O. P., auteur de *La Evolucion homogenea del Dogma catolico* (Madrid, 1923), dont la traduction, « parfaite comme fidélité et de langue française du meilleur aloi, » œuvre du R. P. Cambou, marianiste, est récemment parue à Paris [1]. La controverse entre les deux dominicains ne porte d'ailleurs que sur un point, celui-là même qui forme l'objet précis de l'étude considérable du dominicain espagnol : *la définibilité des conclusions théologiques.*

Avant d'aborder la controverse elle-même, disons tout d'abord que l'*Evolution homogène* comprend sept chapitres, cinq dans le premier volume de l'édition française, deux dans le second. Voici leurs titres : — 1. L'évolution en général ; diverses espèces et degrés de l'évolution doctrinale ; — 2. L'évolution du dogme et la virtualité implicite du donné révélé ; — 3. L'évolution du dogme et l'autorité de l'Eglise ; — 4. Les différentes voies de l'évolution du dogme ; — 5. L'extension de l'évolution dogmatique et réfutation de la « foi ecclésiastique » moderne ; — 6. Solution des objections contre l'évolution homogène du dogme catholique ; — 7. L'évolution homogène du dogme et l'enseignement traditionnel.

De ce canevas se dégage l'idée centrale de l'étude du P. Marin Sola. « L'intérêt principal de l'œuvre, écrit le R. P. Gardeil, consiste en ceci que le P. Marin Sola intercale entre le révélé proprement dit, formel ou implicite, objet direct de la foi définissable, et les conclusions à connexion simplement physique avec le révélé, qui selon lui ne sont pas objet de définition, toute une classe de conclusions théologiques proprement dites, mais à connexion métaphysique qu'il prétend être non seulement sujettes à définition, mais constituer la masse des propositions définissables, ou même, historiquement parlant, définies. A l'entendre, c'est par la voie de ces conclusions que s'est opéré et s'opère principalement le progrès dogmatique : c'en est « la sève. »

« Ainsi, tandis que le P. Schultes rejette en bloc la définibilité des conclusions théologiques, le P. Marin Sola demande à distinguer entre les conclusions physiquement connexes et non définissables, et les conclusions théologiques à déduction métaphysique, qu'il nomme *virtuellement inclu-*

[1] Voir *Ami* 1924, p. 457.

[1] F. Marin Sola, O. P., *L'évolution homogène du Dogme catholique*, 2 vol. in-8 de XVI-525 et VII-375 pages, 50 fr., Paris Gabalda, 1924. — Sur l'ouvrage du P. Marin Sola, outre la recension publiée par le R. P. Gardeil dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1924, p. 582-590), on lira avec profit, en langue française, la recension du R. P. Pègues, dans la *Revue Thomiste* (1924, p. 57-67) et celle de M. T. L. Penido, dans le *Bulletin thomiste* (janvier 1925, p. 177-180). — Sur l'ouvrage du R. P. Schultes, voir Gardeil, *Revue des Sciences phil. et théol.* (1924, p. 576-582) ; E. Dublanchy, *Une nouvelle « Introduction à l'histoire des Dogmes » et la définibilité des conclusions théologiques*, dans *Revue Thomiste* (1924, p. 51-57). Voir aussi *Bulletin thomiste*, 1925, p. 196 (P. Chenu).

SANTÉ FORCE

rapidement

obtenues par l'emploi du

VIN DE VIAL

Son heureuse composition

QUINA, VIANDE
LACTO-PHOSPHATE de CHAUX

En fait le plus puissant des fortifiants.

Il convient aux Convalescents, Vieillards, Femmes, Enfants et toutes personnes débiles et délicates.

VIAL Frères, Pharmaciens, LYON

BOIRE AUX REPAS
BOIRE MATIN ET SOIR
VALS
LA FAVORITE
ESTOMACS DÉLICATS
ENTÉRITE

Cave Coopérative de Gaillac (Tarn)

Association de 500 propriétaires, non négociants, préparant et vendant exclusivement les vins des meilleurs crus qu'ils récoltent dans le Vignoble Gaillacois délimité.

ŒUVRE DES VINS DE MESSE

FONDÉE EN 1903

Avec l'autorisation de Monseigneur l'Archevêque d'Albi, et sous le patronage du clergé de Gaillac.

Fournit : Une nombreuse clientèle ecclésiastique en France, à l'Etranger et dans les Missions catholiques.

S'adresser au : Délégué Spécial : M. Pierre BERTRAND, Propriétaire, Viticulteur, Sous-Directeur de la Cave Coopérative de Gaillac.

Des certificats d'origine et de pureté sont joints à toutes les factures.

POUDRE et CIGARETTES ESCOUFLAIRE contre

ASTHME

Bronchite Chronique

EMPHYSEME et toutes les OPPRESSIONS
GUERISONS RADICALES dans des cas où tous les autres remèdes avaient échoué.
Mr CH. ESCOUFLAIRE, à BAISIEUX (Nord) envoie GRATIS et FRANCO une BOITE d'ESSAI avec NOMBREUX CERTIFICATS de GUÉRISONS.

HARMONIUMS en tous genres

— MAISON FONDÉE EN 1839 —

LES PETITS-FILS de Mme KASRIEL

6, Rue Tolain, PARIS 20e Arr. R. C. Seine 163.528

— Conditions spéciales pour Messieurs les Membres du Clergé —

« Harmoniums de Salons nouveau système à air aspiré »

Construction spéciale pour les Colonies.

VOUS LAVEZ TOUT AVEC DU SAVON SAUF VOS DENTS !

pourquoi ?

Quand vos mains sont grasses vous recourez au SAVON, rien qu'au SAVON que vous savez nécessaire.

Pourquoi n'en faites vous pas autant pour vos dents !

Cependant les matières grasses des aliments sont autrement dangereuses dans la bouche que sur les mains. Leur corruption inévitable est non seulement la cause essentielle de la carie des dents, mais aussi le plus puissant véhicule des maladies épidémiques.

LAVEZ DONC VOS DENTS tous les jours après chaque repas, jamais vous ne les laverez trop souvent !

GIBBS

avec son

Savon Dentifrice

vous conservera sous un arôme exquis des dents saines et une haleine fraîche

R. C. Seine 87.650

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 11 12 MARS 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Quelques controverses

SOMMAIRE

I. La définibilité des conclusions théologiques. — RR. PP. Schultes *(Introductio in historiam dogmatum)* et Marin Sola *(L'évolution homogène du dogme)*. — Articles des PP. Dublanchy, Pègues, Gardeil, Penido, Chenu, Schultes.

II. Les honoraires de messes. — 1. L'opinion communément admise. — 2. Critiques du P. de la Taille. — 3. Solution proposée par cet auteur. — 4. Critique de cette solution : PP. Hocedez, Vermeersch. — 5. Esquisse d'une solution différente : P. Vermeersch.

III. Le secret de la confession. — 1. L'ouvrage du P. Kurtscheid et le récent livre du P. Honoré. — 2. Les dix premiers siècles. — 3. Les premiers traités du secret de la confession (XIe-XIIIe siècles). — 4. Les controverses des XVIe-XVIIIe siècles. — 5. Le dernier progrès réalisé par le Code.

IV. L'autorité du décret « Pro Armenis, » à propos de récentes controverses sur le sacrement de l'Ordre. — 1. Les opinions reçues. — 2. Précisions apportées par le card. Van Rossum et le P. de Guibert. — 3. Précision dernière à apporter. — 4. Solution d'une difficulté.

Comme l'an dernier à pareille époque, l'*Ami* se propose aujourd'hui d'entretenir ses lecteurs de quelques controverses théologiques. Aussi bien nous n'avons pas la prétention d'épuiser la matière fournie par l'année 1924. Nous voulons simplement insister sur quelques points qui nous ont paru intéressants, soit au point de vue de la doctrine (I et IV), soit au point de vue du ministère sacerdotal (II et III). C'est même en raison de l'intérêt qu'y trouveront certainement tous nos confrères que nous nous sommes étendus plus longuement sur la question des *Honoraires de messes* et du *Secret de la confession*.

I

Nous avons déjà présenté à nos lecteurs l'ouvrage du R. P. Schultes, O. P., *Introductio in historiam dogmatum* [1]. Toute controverse supposant au moins deux adversaires, il nous faut, après avoir nommé le P. Schultes, citer le nom et l'ouvrage de son contradicteur, le R. P. Marin Sola, O. P., auteur de *La Evolucion homogenea del Dogma catolico* (Madrid, 1923), dont la traduction, « parfaite comme fidélité et de langue française du meilleur aloi, » œuvre du R. P. Cambou, marianiste, est récemment parue à Paris [1]. La controverse entre les deux dominicains ne porte d'ailleurs que sur un point, celui-là même qui forme l'objet précis de l'étude considérable du dominicain espagnol : *la définibilité des conclusions théologiques.*

Avant d'aborder la controverse elle-même, disons tout d'abord que l'*Evolution homogène* comprend sept chapitres, cinq dans le premier volume de l'édition française, deux dans le second. Voici leurs titres : — 1. L'évolution en général ; diverses espèces et degrés de l'évolution doctrinale ; — 2. L'évolution du dogme et la virtualité implicite du donné révélé ; — 3. L'évolution du dogme et l'autorité de l'Eglise ; — 4. Les différentes voies de l'évolution du dogme ; — 5. L'extension de l'évolution dogmatique et réfutation de la « foi ecclésiastique » moderne ; — 6. Solution des objections contre l'évolution homogène du dogme catholique ; — 7. L'évolution homogène du dogme et l'enseignement traditionnel.

De ce canevas se dégage l'idée centrale de l'étude du P. Marin Sola. « L'intérêt principal de l'œuvre, écrit le R. P. Gardeil, consiste en ceci que le P. Marin Sola intercale entre le révélé proprement dit, formel ou implicite, objet direct de la foi définissable, et les conclusions à connexion simplement physique avec le révélé, qui selon lui ne sont pas objet de définition, toute une classe de conclusions théologiques proprement dites, mais à connexion métaphysique qu'il prétend être non seulement sujettes à définition, mais constituer la masse des propositions définissables, ou même, historiquement parlant, définies. A l'entendre, c'est par la voie de ces conclusions que s'est opéré et s'opère principalement le progrès dogmatique : c'en est « la sève. »

« Ainsi, tandis que le P. Schultes rejette en bloc la définibilité des conclusions théologiques, le P. Marin Sola demande à distinguer entre les conclusions physiquement connexes et non définissables, et les conclusions théologiques à déduction métaphysique, qu'il nomme *virtuellement inclu-*

[1] Voir *Ami* 1924, p. 457.

[1] F. Marin Sola, O. P., *L'évolution homogène du Dogme catholique*, 2 vol. in-8 de XVI-525 et VII-375 pages, 50 fr., Paris Gabalda, 1924. — Sur l'ouvrage du P. Marin Sola, outre la recension publiée par le R. P. Gardeil dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1924, p. 582-590), on lira avec profit, en langue française, la recension du R. P. Pègues, dans la *Revue Thomiste* (1924, p. 57-67) et celle de M. T. L. Penido, dans le *Bulletin thomiste* (janvier 1925, p. 177-180). — Sur l'ouvrage du R. P. Schultes, voir Gardeil, *Revue des Sciences phil. et théol.* (1924, p. 576-582) ; E. Dublanchy, *Une nouvelle « Introduction à l'histoire des Dogmes » et la définibilité des conclusions théologiques*, dans *Revue Thomiste* (1924, p. 51-57). Voir aussi *Bulletin thomiste*, 1925, p. 196 (P. Chenu).

sives, et identifie avec le « *revelabile,* » objet propre de la science théologique selon S. Thomas. Qui peut douter que le « *revelabile* » *soit définissable ?* [1] »

Il faut, ici, expliquer ce que l'auteur entend par connexion *physique* et connexion *métaphysique* dans les conclusions théologiques. Ces deux dénominations répondent à deux sortes de conclusions : « l'une qui est propre aux sciences métaphysiques et mathématiques, dans laquelle le prédicat de la mineure est implicitement contenu dans l'essence du sujet ; l'autre qui est propre aux sciences physiques et morales, dans lesquelles les mineures sont accidentelles, leur prédicat n'étant jamais essentiellement inclus dans le sujet. Dans ce dernier cas, il y a évolution synthétique aboutissant à un concept nouveau, la mineure n'ajoutant pas une réalité nouvelle, car elle se trouvait déjà objectivement, quoique implicitement, dans la majeure. La conclusion théologique est ainsi contenue *réellement* dans la prémisse de foi ; ce qu'elle apporte de nouveau, c'est simplement la manière de connaître la même réalité divine ; elle ne sort point du domaine du révélé ; elle le développe [2]. » C'est ainsi qu'on peut, qu'on doit parler de l'évolution homogène du dogme.

A ce compte, la « foi ecclésiastique » a vécu. Expédient commode, mais rien de plus, écrit le P. Gardeil, la foi ecclésiastique est « mot et chose nouveaux » dans la théologie traditionnelle : « toute infaillibilité, et donc celle de la foi catholique toutes les fois qu'elle l'a, intéresse le témoignage divin et concerne ainsi le révélé. »

Cette doctrine, dont le R. P. Gardeil avait lui-même déjà esquissé les lignes générales dans son beau livre, *Le Donné révélé et la Théologie* [3], bouleverse une partie des idées couramment adoptées sur le révélé *formel-implicite,* et le révélé *virtuel.* Jusqu'ici, avec le P. Schultes et M. Dublanchy, l'on considérait qu' « une conclusion théologique, découlant d'une vérité révélée par un raisonnement rigoureux et contenue, *seulement d'une manière virtuelle,* dans la vérité révélée, *conclusio theologica quoad se, conclusio propria,* ne pouvait jamais, par une définition de l'Eglise, devenir un dogme révélé. » Seule, la « conclusion théologique *quoad nos, impropria,* pouvait être définie comme dogme, autant qu'elle est reconnue par l'Eglise comme implicitement contenue dans la révélation formelle, non sous son aspect de conclusion procédant d'un syllogisme [4]. » Le P. Marin Sola, au contraire, estime « que la véritable conclusion théologique ne constitue pas, de soi, une vérité dogmatique ou un véritable dogme de foi divine, mais que, par contre, *si la définition de l'Eglise intervient,* cette conclusion théologique change de nature, et de pur objet de science théologique qu'elle était jusque-là, elle devient, au sens le plus formel, une vérité de foi, un dogme de foi divine : ce qui constitue précisément le véritable progrès du dogme. »

Visiblement, le R. P. Pègues et surtout le R. P. Gardeil inclinent vers la thèse du P. Marin Sola. Notons toutefois que le P. Gardeil avoue ne pas voir clairement « comment les *faits dogmatiques* pourraient être considérés comme des cas particuliers d'une majeure universelle révélée et partant définissable. » Bien plus, le même auteur, pourtant si favorable aux conclusions de son confrère espagnol, s'inscrit en faux contre « l'extension de la définibilité à des principes ou vérités purement rationnels, en dépit des restrictions dont le P. Marin Sola l'entoure [1]. »

Tout en reconnaissant avec le P. Gardeil qu' « au point de vue de la logique scientifique générale, dont le développement proprement théologique est un cas particulier, le P. Marin Sola garde incontestablement l'avantage, » on ne saurait nier que sa thèse, entendue d'une façon trop générale et trop absolue, est pleine de difficultés, — de ces difficultés qu'on résout facilement à l'aide des concepts de la conclusion théologique *quoad se* et de la « foi ecclésiastique [2]. »

II

Dans un récent volume [3], le R. P. M. de la Taille, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, répond au désir exprimé par certaines personnes en faveur de ceux qui ne lisent pas le latin. Il leur donne, en français, une « esquisse » du « *Mysterium fidei,* » son grand ouvrage dogmatique sur le sacrifice de la Messe. Cette esquisse du « Mystère de la Foi » est suivie de quelques éclaircissements touchant des points secondaires : lettre à un pu-

[1] Gardeil, *Revue des Sc. phil. et théol.,* p. 582-583.

[2] Penido, *Bulletin thomiste,* p. 178-179.

[3] Paris, 1910, Gabalda. Voir *Ami* 1910, p. 260. — Il est à noter que le P. Léonce de Grandmaison, avant le P. Gardeil, et par conséquent bien avant le P. Marin Sola, avait proposé et défendu l'opinion qui apporte aujourd'hui une petite révolution dans le concept du développement dogmatique. On relira, aujourd'hui mieux qu'hier, les pages pleines de choses qu'écrivait, en 1908, le docte jésuite dans la *Revue pratique d'Apologétique* sur *Le Développement du dogme chrétien.* Voir notamment la quatrième partie, 15 septembre 1908, p. 881-905, et plus spécialement les pp. 895-901. Le P. de Grandmaison, lui aussi, concluait au rejet de la foi dite « ecclésiastique » (p. 896), conception... relativement récente. — Notons également que Mgr Van Noort expose assez longuement l'état de la controverse dans son *Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina,* n. 196-201.

[4] Schultes, *Introduction,* p. 195 sq., 203 ; Dublanchy, *art. cité,* p. 53, 54.

[1] Gardeil, *art. cité,* p. 589 : « Je tiens fermement, comme philosophe, que l'essence et l'existence *in creatis* sont réellement distinctes, parce que c'est évident pour qui comprend le sens des termes ; mais malgré la relation étroite de cette vérité avec le dogme de Dieu, je ne saurais souscrire à sa définibilité. » Cf. *Ami* 1924, p. 66.

[2] Dans un récent article publié par le *Divus Thomas* (de Plaisance), janvier 1925, p. 83-95, le P. Schultes reprend l'offensive : « Nous sommes d'accord avec le P. [M.-S.], conclut-il, pour affirmer que seules sont définissables comme dogme de foi les conclusions contenues dans les vérités révélées, comme des expositions, déterminations, expressions scientifiques de la doctrine révélée. Ce sont alors des conclusions dogmatiques.

« Mais nous nions que *toutes* les conclusions, théologiques, métaphysiques, soient essentiellement identiques aux vérités révélées, même si on les en déduit comme y étant essentiellement incluses. Il faut au contraire affirmer que les conclusions théologiques se distinguent en conclusions objectivement identiques aux vérités révélées, et en conclusions renfermant une connaissance objectivement nouvelle et distincte ; ces dernières, d'après la thèse même du P. M.-S., ne sont pas définissables. » (P. 98-99).

Le P. S. distingue enfin le droit et le fait. En fait, ce n'est guère que par la définition de l'Eglise que nous apprenons à connaître les conclusions vraiment définissables.

[3] M. de la Taille, S. J., *Esquisse du Mystère de la Foi,* suivie de *Quelques Eclaircissements,* un vol. in-12 de IX-284 p., 8 f. ; Paris, Beauchesne, 1924. — Signalons ici la réédition du *Mysterium fidei ;* un vol. in-4° grand jésus de XVI-666 p. à deux colonnes, 75 f., franco 82 f. 50 ; Paris, Beauchesne, 1924. Voir *Ami* 1923, p. 65.

bliciste *sur les sacrifices ;* — lettre à un missionnaire *sur l'oblation unique du Christ et l'oblation de toutes nos messes par le Christ ;* — lettre à un théologien (M. d'Alès) *sur l'ange du sacrifice et le sacrifice céleste* [1] *;* — *les offrandes de messe ;* — *la présence réelle et son rôle sacramentel.*

L'étude sur « les offrandes de messe, » reproduite du *Gregorianum* [2], doit retenir ici notre attention. Il s'agit, en effet, de préciser comment la simonie se trouve écartée du contrat qui lie le prêtre aux fidèles, quand ceux-ci lui remettent une offrande pour se procurer, par lui, à eux ou à une personne subrogée, le profit spirituel de l'application de la messe.

* * *

1. Tous les théologiens et canonistes sont d'accord pour affirmer qu'il ne saurait être ici question d'un contrat d'achat et de vente, et, d'une manière assez générale, on avait accepté l'explication proposée par les Salmanticenses, *Theologia moralis,* tract. V, c. 5, punct. 1, et Suarez, *In III*am, disp. 86, sect. 1, n. 4-7 ; *De Simonia,* l. IV, c. 46.

Suarez envisage le contrat qui lie le fidèle demandant et le prêtre acceptant comme un contrat *do ut facias,* en vertu duquel « le prêtre qui a reçu l'honoraire est tenu, *sub gravi,* en stricte justice, et non seulement en charité, d'offrir la messe à l'intention du donateur. » C'est, en effet, « un contrat onéreux... intervenu entre celui qui, donnant l'honoraire, demandait l'application de la messe et le prêtre qui, en acceptant l'honoraire, s'était engagé à célébrer à l'intention désignée. Avant le contrat, le prêtre était libre de célébrer ou non, libre aussi d'appliquer la messe à une intention plutôt qu'à une autre ; après le contrat, il est obligé à célébrer et à le faire à l'intention que le donateur a indiquée [3]. »

En tout cela, pas de simonie ; car l'honoraire n'est pas donné en raison de la chose demandée (application de la messe à une intention déterminée) mais eu égard à la condition de la personne à qui l'on demande cette chose (condition du prêtre, dont l'honoraire assure, en tout ou en partie, l'entretien convenable auquel, par ailleurs, les fidèles sont tenus, en justice, de subvenir). « Si l'on compare *chose* et *chose,* écrit Suarez, des deux côtés il y a gratuité : le prêtre donne gratuitement, gratuitement reçoit le fidèle ; car il n'y a pas échange de l'honoraire et de la messe. » C'est *à l'occasion* de la messe qu'est offert l'honoraire. En réalité, le prêtre donne gratuitement le fruit de la messe, quoiqu'il ait contracté, du fait de l'acceptation de cet honoraire, une obligation de justice d'appliquer la messe à l'intention du donateur. Et cette obligation de justice, observe le R. P. Vermeersch, n'est pas la *cause juridique* de l'offrande faite par le fidèle ; pas plus que l'offrande du fidèle n'est la *cause juridique* de l'obligation contractée par le prêtre. Du côté du prêtre, la cause juridique de l'obligation contractée est tout simplement l'office sacerdotal qu'il doit remplir, soit absolument, en raison de sa charge (de curé, par exemple, pour la messe *pro populo),* soit conditionnellement, en raison de l'honoraire reçu en vue de l'application de la messe. Du côté du fidèle, la cause juridique est l'accomplissement, imposé ou spontané, du devoir de concourir à l'entretien du ministre sacré. « Et l'un et l'autre, prêtre et fidèle, conclut encore Suarez [1], s'acquitte d'un devoir de justice. Car l'équité de la justice exige que si l'un, en raison de sa charge ou de la convention passée avec le donateur de l'honoraire, est obligé en justice à fournir son ministère, l'autre doit être obligé en justice à fournir [ce qui est nécessaire à] l'entretien du prêtre qui le sert. »

Le R. P. Cappello [2] emprunte au card. de Lugo [3] une explication qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici en son intégralité. Elle éclaire le problème, d'une façon simple et familière. Après avoir rejeté et réfuté cinq explications qui lui semblent fausses ou insuffisantes, le R. P. conclut :

« L'explication la plus facile, la plus commune, consiste à dire que l'honoraire de la messe n'est pas le prix de la messe, mais une offrande faite pour l'entretien total ou partiel du prêtre. En quoi donc diffèrent l'offrande faite en vue de l'entretien du prêtre et « le prix de la messe » ? — On pourrait invoquer plusieurs raisons ; mais des exemples feront mieux comprendre cette différence.

« Supposons un peintre qui ne veut pas vendre ses tableaux ; il entend peindre gratuitement, par dévotion envers l'Eglise. Il en a même fait le vœu. Et pourtant, ce ne serait pas manquer à son vœu que de réclamer à l'Eglise le montant des frais occasionnés par l'achat des couleurs, des toiles et des autres objets nécessaires. Même en ce cas, on devrait dire qu'il peint gratuitement. De plus, si, pour travailler, cet homme a besoin d'un réconfort particulier de nourriture et de boisson, les frais occasionnés par ces soins spéciaux devraient encore être comptés parmi les dépenses occasionnées par la peinture. En recevant de quoi couvrir tous ces frais, le peintre, en toute rigueur, devrait encore être considéré comme ayant peint gratuitement et n'ayant pas fait payer son œuvre même.

« Prenons une autre comparaison. Quelqu'un a reçu un pouvoir surnaturel, une grâce gratuite de guérir certain genre de maladie. Appelé auprès d'un prince malade, lequel lui offre des présents considérables pour obtenir sa guérison, cet homme pourrait dire : « Ce que j'ai reçu gratuitement, gratuitement je le donne ; j'entends ne rien accepter pour le prix de la guérison. » Et pourtant, il pourrait se faire rembourser ses frais de voyage et même se faire nourrir, pendant tout son séjour auprès du prince, aux frais de celui-ci : de telles dépenses ne seraient pas le prix de la guérison ; elles répondent simplement aux exigences des conditions matérielles requises pour que le guérisseur puisse exercer son ministère auprès du prince.

« Ainsi le prêtre, comme ministre évangélique, n'agit pas contre le précepte du Christ. Ce qu'il a reçu gratuitement, gratuitement il le donne, même s'il recevait, des fidèles qui réclament son ministère, le pain, le vin, la cire et les *autres* choses nécessaires au sacrifice. Or, parmi les *autres* choses nécessaires au sacri-

[1] Voir *Ami* 1924, p. 694 sq.
[2] *Gregorianum,* 1923, p. 355-405, 557-590.
[3] T. Ortolan, *Honoraires de messes,* dans le *Dict. de Théol. cath.,* t. VII, col. 70. Même doctrine chez Gasparri, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia,* Paris, 1897, t. I, p. 391-394 ; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis,* Fribourg-en-B., 1915, t. III, p. 187 ; Vermeersch, *Theologia moralis,* Rome, 1924, t. II, p. 223 ; etc.

[1] *De Simonia, loc. cit.,* n. 10.
[2] *Tract. de Sacramentis,* t. I, n. 663 (Turin, Marietti, 1921).
[3] *De Sacrificio Eucharistiæ,* disp. XXI, sect. 1, n. 13.

fice, la principale, l'essentielle est le prêtre lui-même : de même que le prêtre ne peut célébrer sans ministre, sans cire, sans vin, etc., de même, et à plus forte raison, il ne le peut s'il n'est pas lui-même en état convenable de célébrer. Et donc, de même qu'on peut exiger la cire pour alimenter la lumière nécessaire au sacrifice, de même on peut recevoir l'alimentation nécessaire au prêtre, lequel, s'il ne se nourrit pas, n'est pas plus capable d'offrir le sacrifice que la lumière de briller sans la cire qui l'alimente. Et donc enfin, même en recevant, de celui qui lui demande la messe, la valeur de tout cela, le prêtre doit encore rigoureusement être considéré comme célébrant gratuitement pour le donateur : il ne lui réclame rien, en effet, qui ne soit strictement nécessaire au sacrifice demandé et, en exigeant l'honoraire de la messe, le prêtre n'exige rien qui ne lui soit dû en justice, non certes comme prix du sacrifice, mais comme représentant la valeur des choses nécessaires au sacrifice. »

C'est ainsi que la plupart des auteurs commentaient la doctrine exposée par S. Thomas : « Le prêtre ne reçoit pas, dans l'honoraire, le prix de la consécration eucharistique... ; mais c'est un émolument pour son entretien » *(Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 100, a. 2, ad 2), **doctrine dont le canon 730 s'est fait l'écho :** « *Non habetur simonia, cum temporale datur non pro re spirituali sed ejus occasione, ex justo titulo a sacris canonibus vel a legitima consuetudine recognito.* »

* * *

2. Le R. P. de la Taille, tout en approuvant la doctrine fondamentale de l'honoraire offert en vue de subvenir à l'entretien du prêtre, rejette la conception suarézienne du contrat *do ut facias*.

« Le contrat *do ut facias*, écrit-il, ou l'un quelconque de ses analogues, s'il intervenait ici, devrait s'étendre à une matière nouvelle : le fruit (du sacrifice). Ce qui permettrait de le formuler ainsi : *Do* (tibi) *ut facias* (sacrum et quidem mihi specialiter profuturum). Vous célébrerez et le fruit de la célébration sera mien. C'est visiblement un contrat double. *Do tibi* 1° *ut facias sacrum et* 2° *ut sacri fructum mihi tribuas.* Sur le premier, pas de difficulté ; mais sur le second, n'aura-t-on aucune inquiétude ? Je vous donne cette somme pour que réciproquement et en toute obligation de justice, vous me donniez le fruit spirituel de la messe. Et on n'appelle pas cela acheter le fruit de la messe ? Qu'est-ce alors qu'acheter ? » (P. 117-118).

Le P. de la T. estime que l'affectation ultime de l'honoraire à l'entretien du prêtre ne suffit pas, *par elle-même*, à écarter la simonie. Une convention de ce genre en matière d'indulgences serait, de droit divin, simoniaque. Donc, il faut, pour justifier l'honnêteté de l'honoraire, une raison nouvelle. L'autorité de l'Eglise consacre la légitimité du contrat passé entre le prêtre et le donateur ; et cette consécration est une marque requise par le canon 730 pour éliminer toute tache de simonie ; mais elle ne fait pas que le contrat soit légitime, et surtout elle ne saurait expliquer comment le contrat s'impose aux deux parties au nom de la justice commutative. L'autorité de l'Eglise, en effet, à l'obligation de piété filiale ou de religion qui incombe aux fidèles relativement à l'entretien du clergé, ajoute une obligation, non de justice commutative, mais de *justice légale*. Cette simple remarque suffit à éliminer les hypothèses où le contrat passé entre le prêtre et le donateur serait considéré, en dehors de la disposition légale de l'Eglise, comme un simple contrat de fidélité.

Il faut donc à la fois conserver au contrat considéré *en soi* le caractère obligatoire qu'il possède au nom de la justice commutative, et expliquer comment il ne constitue pas un « achat » simoniaque.

L'explication du cardinal de Lugo n'agrée pas au P. de la T., qui en fait une critique serrée, non sans une pointe d'ironie :

« L'exemple du peintre est emprunté par le cardinal Gasparri (n. 541) au cardinal de Lugo, qui le présente avec un art habile des gradations. D'abord le peintre a fait un vœu de gratuité. Quand il me demande les instruments et les matériaux de son art, il ne viole pas son vœu ; autrement dit, il ne me vend pas son travail. Mais le voilà qui s'avise qu'il ne peut pas continuer à peindre sans introduire dans son régime certains adjuvants spéciaux. Je commence à m'inquiéter. Mais cependant il faut bien avouer que si l'exercice de la peinture affecte son état physique (il est question de cela dans une certaine comédie où les couleurs font du mal), il y a lieu d'en tenir compte ; nous lui donnerons donc le cordial ou les phosphates qu'il réclame : et son vœu sera encore intact. Voilà le terme de la comparaison.

« Maintenant, voici la contrepartie : « Sic ergo sacerdos. » Le prêtre ne violera pas le précepte du Christ, qui a dit : « Donnez gratuitement ce que vous avez reçu gratuitement, » lorsqu'il exigera ce qui est nécessaire à l'accomplissement de son ministère... Parmi ces choses nécessaires, il y a en première ligne le prêtre ; mais entendez le prêtre sustenté et dispos... Et par conséquent tout restera gratuit, comme chez le peintre, si le prêtre exige qu'on lui fournisse « persona sacerdotis sustentata. » Ainsi, il ne s'agit plus maintenant d'un trouble spécial que l'exercice de la profession apporterait dans l'organisme, nécessitant quelque extra. Non, c'est la substance même de l'entretien, telle que vous auriez à vous la procurer en tout état de cause, que vous travailliez ou que vous ne travailliez pas pour moi, c'est cet émolument qu'on finit par faire passer par une porte, qui ne s'était entre-bâillée que pour des indemnités. Que diraient les auteurs de cette théorie, si un prêtre s'avisait de l'appliquer à la confession, au baptême, un prélat à la confirmation, à des concessions d'indulgences ? Moi, je confesse, moi, je confirme ; mais à une condition : c'est que pour chaque confession vous me donnerez à dîner ; de même, pour chaque concession d'indulgences ; de même, chacun de ceux que je confirme me devra ma réfection. Et entendez bien, tout cela en stricte justice ; tout cela à titre onéreux de part et d'autre. Point de ces oblations qui ne seraient dues qu'à titre d'obéissance à la loi, non pas en retour, mais à l'occasion du ministère [1]. Je veux de ces dettes, qui vous obligent à restitution, vous, vos héritiers ou ayants-cause, sans qu'aucune puissance, pas même celle du législateur, puisse vous délier de cette obligation. Vous parlez de simonie ? Mais ne savez-vous pas que pour confesser, j'ai besoin d'un confesseur sustenté et dispos ? M'est avis que cela est plus juste encore que pour la messe, car enfin le confesseur, lui, n'est pas obligé d'être à jeun.

« A tel raisonnement nul doute que ne s'oppose de la part de tous canonistes une absolue fin de non recevoir. Mais enfin, le principe serait le même, de part et d'autre. Et si le principe exclut la simonie de droit divin ici, pourquoi ne l'exclut-il pas là ? ou inversement, s'il est inefficace en un cas, comment serait-il efficace dans l'autre ? » (P. 143-146).

[1] Le P. de la T. note ici que ces offrandes sont permises, comme le remarque S. Thomas (IIa-IIæ, q. 100, a. 2, ad 4), à condition toutefois d'éviter ici même l'apparence de la simonie.

Il faut reconnaître que la critique du P. de la T. porte de rudes coups à une thèse que l'on acceptait peut-être un peu facilement. Une chose est bien certaine, sur laquelle tout le monde est d'accord, ou plutôt sur laquelle l'enseignement de l'Eglise est formel : le contrat de messe, relatif à l'application de la messe, n'est, à aucun chef, simoniaque, et c'est une convention onéreuse, obligeant les deux parties en stricte justice. Mais, en dehors de cette certitude théologique, qui touche à la foi, aucune opinion qui s'impose, et le champ reste libre...

* * *

3. Dans la solution par lui proposée, le P. de la T., avons-nous dit, conserve la doctrine fondamentale, exprimée par S. Thomas, et retenue par l'unanimité des théologiens : l'honoraire est offert par le fidèle *pour l'entretien du prêtre.*

Mais c'est la notion même du sacrifice eucharistique, éclairée par toute la tradition catholique, qui va lui permettre de résoudre les graves difficultés inhérentes au concept de la convention onéreuse, obligeant prêtre et fidèle en stricte justice, sans cependant être entachée de simonie.

Le point de départ de cette explication nouvelle, c'est que le sacrifice eucharistique offert en réalité dans le corps et le sang de Jésus suppose nécessairement, comme la condition même de son existence, l'offrande des apparences du pain et du vin. Le sacrifice réel est pour ainsi dire enveloppé par un sacrifice symbolique. « La qualité de *don sensible* (nécessaire pour qu'il y ait sacrifice), Jésus-Christ la tient des éléments terrestres, pour autant qu'ils sont engagés dans la prière eucharistique contenant les paroles du Seigneur » (p. 150).

Ce principe, consacré par la théologie même de l'eucharistie, permet à l'auteur de distinguer dans le sacrifice eucharistique trois éléments. « Le premier et le principal : le corps et le sang du Seigneur, la seule chose offerte en réalité. Le second : les paroles déterminant les espèces et se conjuguant avec elles pour opérer la consécration. Le troisième : les espèces déterminées par les paroles et, sous ce bénéfice, servant d'enveloppe au corps et au sang du Christ, à l'Hostie véritable, pour lui « donner l'air » (absolument indispensable) d'un don émané de nous » (p. 151).

Dans son premier élément, corps et sang de la victime, le sacrifice est à toute l'Eglise et procède de toute l'Eglise. Dans son second élément, la parole du prêtre, le sacrifice n'est que du prêtre. Mais dans son troisième élément, la matière du sacrifice symbolique, « il faut bien convenir que le sacrifice est le fait de celui dont les dons seront dédiés à la divinité, qu'il soit d'ailleurs individu ou collectivité. » Le changement qui s'opère et qui fait que les dons, ne gardant que leur revêtement terrestre, deviennent quelque chose d'un prix infiniment supérieur, ne doit pas faire oublier l'initiative du fidèle, qui a primitivement offert les dons pour que le prêtre les transforme au corps et au sang du Christ.

Dans les sacrifices de l'ancienne loi, « le fidèle apportait sa brebis ; une fois immolée, le prêtre l'offrait par l'affusion du sang sur l'autel. Après quoi, entre commensaux de Yahveh, on se partageait les membres de la victime (hors le cas des sacrifices pour le péché, où le prêtre avait tout, et des holocaustes, où personne n'avait rien). Le sacrifice était rituellement offert par le prêtre ;... mais c'était aussi, et en un sens très propre, le sacrifice du fidèle :

« Le prêtre transmettait le sacrifice du fidèle, ce que celui-ci offrait *(offerebat)*, celui-là se chargeait de le présenter *(deferebat)* ; plus exactement encore, le prêtre offrait DE LA PART du fidèle, bien qu'il le fît par institution et investiture divine. Le fidèle donnait mandat au prêtre d'offrir son sacrifice, mais comme à un procureur qualifié d'en haut. Les prêtres étaient-ils payés ? Non ; mais de l'oblation des fidèles, tout entière orientée vers Yahveh lui-même, ils prélevaient, le rite accompli, leur part personnelle, comme en vertu d'une cession que leur faisait le Seigneur, aussi bien qu'aux fidèles, du festin qui leur avait été préparé, et dont son autel avait perçu la substance sous forme de sang. Ainsi les prêtres vivaient de l'autel, vivaient des sacrifices ; *non pas comme salariés du peuple, mais comme convives de Dieu.* » (P. 154-155).

C'est nous qui soulignons cette dernière phrase ; car elle va nous servir à comprendre le dernier mot de la solution proposée par l'auteur du *Mystère de la Foi.* Voici, en effet, què le sacerdoce chrétien continue le rôle du sacerdoce aaronique dans l'offrande des sacrifices :

« Le sacerdoce chrétien sera-t-il à cet égard en moins bonne posture ? Sa condition sera-t-elle de moindre noblesse ? Sera-t-il payé par le peuple, au lieu d'être l'invité de Dieu ? Ce qui revient à demander si le peuple continue encore à offrir son sacrifice, son propre sacrifice, par les mains et le ministère du prêtre, en dressant la table de Dieu assez abondante, pour que Dieu, outre le corps et le sang de son Fils, y trouve encore la substance à tout le moins d'un repas où il puisse convier son ministre ; — ou bien, au contraire, si c'est le prêtre, et le prêtre tout seul, qui offre son sacrifice à lui, sur la demande du peuple sans doute, et contre le payement du peuple, qu'il fait bénéficier de son suffrage. L'Hébreu ne venait pas demander le suffrage du prêtre, mais son ministère. Du suffrage, il disposait lui-même, comme bon lui semblait, puisqu'il était personnellement oblateur. Quiconque offre, d'entre les hommes en proie au péché et à l'indigence, offre pour soi d'abord et ensuite pour tel ou tel, à son gré, de ceux que la charité lui permet de regarder comme d'autres lui-même... Si vous [prêtre] offrez de ma part, vous offrez bien en ma faveur ; mais c'est parce que moi, qui offre par vous, je dirige moi-même mon sacrifice, et nécessairement, à la rémission de mes péchés et au soulagement de ma misère... Et si j'entends faire bénéficier de mon sacrifice mon frère, mon ami, mon prochain, quel qu'il soit, je n'ai pas besoin pour cela que vous vous mettiez en frais d'une spéciale direction d'intention ; il suffit que vous offriez de ma part. Vous offrez à mes intentions par le fait que vous offrez pour mon compte.

« Mais la question encore une fois est de savoir si tel est bien le rôle du prêtre chrétien, comme ce fut celui du prêtre juif ? » (P. 155-156).

En d'autres termes, sous la nouvelle loi, le fidèle offre-t-il lui-même son sacrifice par le prêtre ? Le rôle du prêtre consiste-t-il, non pas à favoriser les fidèles de son suffrage, mais « seulement à s'acquitter de sa fonction sacerdotale pour leur compte

et de leur part ? » Est-ce aux fidèles, et aux fidèles seuls, « à diriger le suffrage correspondant à leur rôle d'oblateurs médiats du sacrifice ? » Le P. de la T. estime, interrogeant l'histoire, que la parité est bien établie, sur ce point du moins, entre l'économie ancienne et l'économie nouvelle des sacrifices. Le XVIIIe chapitre du IVe livre *Contre les Hérésies* de S. Irénée lui semble, à cet égard, d'une « clarté parfaite, » et, selon le mot typique de Guillaume de Paris, le prêtre, dans l'offrande du sacrifice de l'eucharistie, doit être considéré comme « le messager des fidèles, » « le porteur de leurs dépêches [1]. »

La parité va-t-elle plus loin ? Le prêtre « est-il un messager gratuit comme dans l'Ancienne Loi ou un messager à gages ? » Là-dessus, S. Irénée ne nous renseigne pas explicitement.

« Mais nous avons S. Paul et les commentateurs de S. Paul :

« Nous n'avons pas usé de notre droit. Ne savez-vous pas que ceux qui vaquent aux sacrifices tirent leur subsistance du sanctuaire ? et que ceux qui sont au service de l'autel partagent avec l'autel ? C'est ainsi que le Seigneur a réglé que ceux qui annonceraient l'Evangile, vivraient de l'Evangile. Moi, je n'ai fait usage d'aucune de ces [prérogatives]. » (I Cor., IX, 12-15).

« Il y a parité de droits entre les prédicateurs de l'Evangile et les prêtres qui offrent le sacrifice : le prédicateur doit pouvoir vivre sans autre travail que de prêcher comme le prêtre vit sans autre labeur que son assiduité à l'autel ; la subsistance de l'un et de l'autre est à la charge des fidèles. Mais restera la différence du mode suivant lequel se perçoit la subsistance de l'un et de l'autre : le prédicateur, peut être, recevra les donations des fidèles comme une allocation faite directement à lui-même, bien qu'en raison de son office et par suite en considération de Dieu, et en ce sens pour Dieu ; tellement que sont synonymes les deux locutions *in nomine prophetæ* et *in nomine Christi*... Pour le prêtre, comme tel, il en va autrement. C'est Dieu qui est censé avoir reçu les dons de l'autel. L'autel est sa table, dressée ici-bas par les soins des mortels ; et lui-même devient propriétaire de ce qu'elle porte. Partager avec l'autel, c'est donc partager avec Dieu ce qui est à Dieu. Le prêtre est nourri par Dieu... »

Bien que, dans la pensée de S. Paul, il s'agisse, avant tout, du prêtre juif, le P. de la T. estime qu'on doit faire, au prêtre chrétien, l'application intégrale de cette pensée. C'est, dit-il, l'interprétation de S. Jean Chrysostome *(in h. l. :* P. G., t. LXI, 181) ; de S. Jérôme *(A Népotien*, n. 5 : P. L., t. XXII, 5) ; des Canons apostoliques (Can. 41 : P. G., t. CXXXVII, 124, et P. L., t. LXVII, 146) ; des juristes du moyen-âge, dont la doctrine est rapportée fidèlement par Innocent IV *(In V decret.*, tit. 4, cap. *Quoniam enormis ;* et *In III*, tit. 5, cap. *Cum secundum Apostolum).* Mais c'est encore et surtout l'interprétation de S. Thomas d'Aquin, dont il convient de citer intégralement le texte invoqué :

« Les offrandes que le peuple PRÉSENTE A DIEU, appartiennent aux prêtres, non seulement pour être employées à leur usage, mais aussi pour être par eux fidèlement dispensées ; pour une part, il y a à les employer dans ce qui est du culte divin ; pour une autre part, à en tirer leur subsistance personnelle, parce que ceux qui servent l'autel participent à l'autel, comme le dit la *Première aux Corinthiens,* » etc. (IIa IIæ, q. 86, a. 2).

Psssons sur les autres autorités invoquées et arrivons à la conclusion de l'auteur : « L'impression que l'on éprouve chez tous ces anciens, c'est que la stricte application du principe de la prérogative sacerdotale aux prêtres chrétiens n'avait pas besoin d'être prouvée, ni par S. Paul, ni par eux-mêmes. *Le prêtre partage de droit avec l'autel. Il reçoit* DE DIEU *ce que les fidèles par ses mains ont donné* A DIEU. » (P. 170).

Nous avons souligné expressément la phrase qui marque la pensée dernière du P. de la T. Et cette pensée, qui éclaire toutes les difficultés relatives au *stipendium,* la voici :

« Sont auteurs du sacrifice, à leur manière, qui leur est propre et personnelle, les fidèles dont les dons sont, par les mains du prêtre, adressés à Dieu sous la forme du corps et du sang de Jésus-Christ, et quant au reste (non point facultatif, mais indispensable), servent sous leur forme naturelle à l'entretien du ministre de l'autel, qui en est aussi le convive de droit divin.

« Ce sacrifice est le leur, comme il n'est celui de personne d'autre. Il n'est donc pas étonnant qu'ils en disposent d'une façon spéciale en faveur de qui bon leur semble... Celui qui a chargé l'autel n'en tire pas seulement un fruit spécial pour lui-même, mais est maître de le partager d'une manière indivise avec ceux à qui le lie la charité. » (P. 195).

Ainsi donc la thèse du P. de la T. peut se résumer en deux propositions :

1° Doivent être considérés comme offrant d'une façon spéciale le sacrifice, les fidèles qui en fournissent la matière (représentée aujourd'hui par l'argent de l'honoraire, équivalent de l'antique offrande des fidèles).

2° Le prêtre n'est pas rémunéré par le donateur, mais par Dieu lui-même ; et cependant un contrat de justice le lie au donateur, puisqu'il est son mandataire auprès de Dieu.

* * *

4. La thèse du P. de la T. a reçu un excellent accueil auprès du R. P. Hannssens, S. J., professeur de Liturgie à l'Université Grégorienne [1], et du R. P. Bauduin, O. S. B., professeur au Collège international de Saint-Anselme [2]. Mais elle a été critiquée, non sans quelque apparence de raison, par le R. P. Hocedez, S. J., professeur au Scolasticat de Louvain [3].

Le R. P. Hocedez rappelle tout d'abord que la thèse communément admise reconnaît aux fidèles une vraie causalité morale sur l'offrande du sacrifice : « Les fidèles sont cause, écrivent les Salmanticenses, par leur demande et *par l'offrande d'honoraires,* que le prêtre célèbre, et *ainsi ils concourent* à la confection des saints mystères. » Il est, d'ailleurs, bien évident que les fidèles qui offrent *liturgiquement* la matière nécessaire à la consécration, le pain et le vin, concourent liturgiquement au sacrifice lui-même ; et, de ce chef, le

[1] Sunt (sacerdotes) velut petitionarii portitores, hoc est petitionum portatores. *(De Sacramento Ordinis,* c. 4).

[1] *Gregorianum,* juin 1922, p. 307-312.
[2] *Revue des Questions Liturgiques et Paroissiales,* septembre 1922 : *Les Honoraires de Messes.*
[3] *Nouv. Revue théol.,* février 1923 : *Les Honoraires de Messes.*

sacrifice de la messe devient particulièrement le sacrifice de ceux à qui appartiennent les dons que le prêtre consacre. »

Mais de ce que les *offerentes* sont plus étroitement unis à l'action liturgique, s'ensuit-il qu'ils offrent *eux-mêmes* leur sacrifice *par* le prêtre ? Leur oblation est-elle *un titre nouveau, spécifiquement* distinct de la simple assistance ? L'offrande ne serait-elle pas simplement un signe extérieur et particulièrement significatif de la participation des assistants ?

« Assurément, dans l'Ancien Testament, l'oblation des laïcs étant vraiment la matière du sacrifice, on pouvait dire : *ejus erat sacrificium cujus erant oblationes ;* mais ici il n'en va pas de même, comme le remarque le R. P. lui-même. Donc, dans aucun sens réel, mais seulement métaphoriquement, les *oblata* ne peuvent être appelés un sacrifice. Quant à dire que les fidèles offrent ce qui rend le sacrifice possible, le pain et le vin (bien peu de chose !), est-ce vraiment suffisant pour constituer un titre *spécial* et *tel* qu'il assure au donateur *le fruit spécial* du sacrifice ? On y ajoute, il est vrai, la sustentation du prêtre... Mais pourquoi celui qui donne pour l'entretien du culte [et du clergé] en dehors du *stipendium* n'a-t-il pas les mêmes privilèges ? Tout cela semble bien arbitraire. »

D'ailleurs, il resterait à expliquer, — et sur ce point, le R. P. Vermeersch reprend pour son compte personnel la critique du R. P. Hocedez, — comment un prêtre pourrait accepter d'un acatholique un honoraire de messe, chose qui cependant est expressément permise (St-Off., 12 juillet 1865 ; S. C. Propag., 11 mars 1848). Bien plus, si la solution du P. de la T. était universellement admise, on ne pourrait plus expliquer les droits « d'étole, » qui, vu les dispositions du Code (can. 463, § 1 et can. 1410), sont certainement dus en justice commutative [1].

Le P. Hocedez conteste également que la doctrine de S. Paul (I Cor., IX, 12-24) soit favorable à la thèse proposée par le P. de la T. :

« Il est difficile de voir comment le donateur peut acquérir un droit particulier sur la messe, en vertu de l'offrande de l'élément matériel du sacrifice. Pour prévenir cette difficulté, le R. P. [de la T.] en appelle à la loi divine, formulée par S. Paul... Ce texte ne me semble pas pouvoir porter tout le poids de la démonstration. Ces paroles de l'Apôtre, en effet, ne visent pas directement les prêtres chrétiens, mais les prêtres en général, ou les prêtres de l'Ancien Testament (voyez le commentaire de Cornely, p. 251). Cette proposition subordonnée (car c'en est une) doit prouver que les Apôtres ont droit de vivre de l'*Evangile : « ita et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* » Ce que rend très bien Cornely : « *eadem ratione qua sacerdotes de templo, Dominus operarios apostolicos de Evangelio vivere voluit.* »

« Vivre de l'Evangile est bien plus vague que vivre du sacrifice. Tout le passage d'ailleurs a pour but de montrer que l'apôtre a le droit d'exiger des fidèles sa sustentation. Ce texte, par conséquent, prouve le droit de l'Eglise de forcer les fidèles à concourir à l'entretien du clergé, mais il ne démontre pas, ce qui était nécessaire pour la thèse, « ut stips non adæquate principiet sacrificium, nisi includat sacricolæ victum. » (*Mysterium fidei*, 1ª ed., p. 340). »

Ces critiques du P. Hocedez sont antérieures à l'article reproduit à la suite de l'*Esquisse*. En relisant la troisième partie de cet article — réponse aux objections, — nous n'avons rien trouvé, dans le texte du P. de la T., qui répondît directement et péremptoirement à ces difficultés. Tous les textes liturgiques cités pour prouver que le sacrifice offert à Dieu est le sacrifice de ceux qui ont apporté les dons nécessaires au sacrifice, nous semblent compris dans un sens quelque peu forcé. La causalité morale invoquée par les Salmanticenses suffirait amplement à en donner une satisfaisante exposition. Il restera, en effet, toujours vrai, — et le R. P. Hocedez le souligne expressément, — qu'on peut considérer « le fidèle qui paie de justes honoraires, comme offrant le sacrifice à un titre particulier, puisque, à tout le moins, le prêtre s'est engagé à être son mandataire et qu'il subordonne son intention à celle du donateur » (*art. cit.*, p. 72).

Enfin, — et c'est là l'objection à laquelle le P. de la T. s'efforce principalement d'apporter une solution, — est-il vrai que le *stipendium*, l'honoraire de la messe, remplace exactement l'ancienne oblation ? Le R. P. Hocedez, reprenant un texte de M. Ortolan dans le *Dict. de Théologie*, s'exprime ainsi :

« Les offrandes de pain et ensuite d'argent étaient faites au clergé en général et non à un prêtre en particulier, pour que celui-ci célébrât une messe à l'intention du donateur. » Tout était donc différent, conclut le contradicteur du P. de la T. : non seulement les personnes, et les circonstances, mais la nature de l'acte, sa fin, sa signification. L'oblation était un don, obligatoire de la part du fidèle et gratuit, c'est-à-dire n'imposant au prêtre aucune obligation nouvelle ; le *stipendium* est un *contrat*, mais *libre* par rapport au fidèle, *en vue* d'approprier le fruit du sacrifice. Autre est aussi la signification naturelle de l'oblation *du pain et du vin destinés au sacrifice* et offerts *liturgiquement* pendant la messe ; autre, celle de l'aumône ou du contrat adjacent, donnée non-liturgiquement, en dehors du sacrifice et souvent longtemps avant. Il n'y a vraiment rien de commun entre les deux usages, sinon l'idée toute générale et nullement spécificatrice, de la subsistance à fournir au clergé. » (*Id.*, p. 70).

Telle est l'objection. Voici la réponse :

« Il est vrai qu'autrefois la majorité des cas comportait la répartition des offrandes du sacrifice entre tout le clergé ; mais quoi d'étonnant ? La synaxe eucharistique, de même qu'elle attirait tous les fidèles et supposait les oblations de tous les fidèles, de même aussi ne se concevait pas sans la participation de tous les clercs, chacun officiant de concert avec les autres, dans une célébration de tous les Ordres et de tout le personnel de chaque Ordre. Il était logique que les oblations allassent à tous, suivant leur rang...

« ...Mais qu'est-ce qui prouve que dans les messes d'anniversaires demandées par un seul fidèle, il y en eût pour tout le monde ? Cela aurait été ruineux dans les grandes Eglises comme Rome ou Carthage. Ces messes, vraisemblablement dites par un prêtre, peut-être avec un diacre, devaient naturellement restreindre leurs émoluments aux seuls célébrants. Le principe

[1] Cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 225-226. — Et à l'inverse, on pourrait objecter au R. P. de la T. le raisonnement de son confrère le R. P. Hocedez : « Si l'on s'en tient à leur destination, et si l'on fait abstraction, comme le R. P., de l'idée de *contrat*, voit-on difficilement en quoi les honoraires de messe diffèrent des autres, par exemple, du *stipendium* donné à l'occasion d'un baptême ou d'une prédication. Et l'on serait tenté de demander : parce que ces subsides sont nécessaires à l'entretien de celui qui baptise, direz-vous que le donateur participe à une action liturgique ? » (*Art. cité*, p. 70).

était identique dans les deux cas. Mais il a encore de nos jours sa double application : si je fais dire une messe basse, le tout est pour le prêtre ; si je fais célébrer une messe solennelle, l'émolument se partage normalement entre tous les clercs engagés dans l'action sacrée. » *(Esquisse,* p. 219-220).

Puis, portant la discussion sur son véritable terrain, « on prétend, ajoute le P. de la T., que notre conception moderne diffère par un élément essentiel de l'ancienne pratique ; » qu' « il est impossible de soutenir que le *stipendium* de nos messes soit purement et simplement l'antique oblation ; » que « c'est quelque chose de plus, ou mieux, quelque chose d'autre ; »... qu' « il y a eu solution de continuité entre le passé et le présent, » que « l'Eglise a fait du neuf, d'abord par une approbation tacite, puis par une sanction expresse, qui fait disparaître tous scrupules, en consacrant l'innovation. » *(Id.,* p. 220-221).

Au fond, toutes ces assertions ne se justifient, déclare le R. P. de la T., que par une pétition de principe : « Tout cela serait très probant, si on devait commencer par mettre au-dessus de toute discussion l'une ou l'autre des théories élaborées par les canonistes modernes, sous leur propre responsabilité et sans garantie aucune de l'Eglise, relativement au contrat de messe... » Mais en réalité, aucune de ces théories n'est démontrée. Et l'on peut répondre :

« Il nous semble... que le contrat de messe est la même transaction qui jadis reposait sur ses deux assises : l'apport des dons du sacrifice par le fidèle et la part du prêtre dans toutes les acquisitions de l'autel. On nous réplique : Non ; et la preuve en est que l'ancienne économie ignorait cette obligation réciproque de prestations, qui caractérise le contrat moderne. — Oui, si elle le caractérise ; et encore une fois tout est là. Nous nous trouvons en présence d'une pétition de principe, doublée d'une équivoque. L'équivoque est celle-ci : si l'on veut dire que l'ancienne pratique ne comportait pas entre les parties une réciprocité onéreuse de prestations, on a raison ; si l'on veut dire qu'elle ne créait pas une obligation de justice commutative, on se trompe. Il n'y avait pas de contrat de service onéreux ; c'est vrai. Il n'y avait pas de contrat du tout ; c'est faux. Il y avait le contrat, le pacte, la convention en stricte justice, qui est implicite dans tout mandat accompagné d'un dépôt... » (P. 222).

Bien plus, il faut affirmer que le fruit spécial de la messe, que la théologie et la législation reconnaissent aux donateurs du *stipendium,* leur était, en fait, réservé dans le passé, et ce, en vertu même de leur offrande, sans qu'il ait été nécessaire que le prêtre surajoutât une intention nouvelle à celle qui visait la transmission à Dieu des dons offerts.

* * *

5. La discussion est loin d'être close. La thèse du R. P. de la T. est, certes, séduisante *(non inelegans,* écrit le R. P. Vermeersch) ; elle comporte certainement une grande part de vérité. Toutefois, cette part de vérité n'a pas été méconnue des défenseurs de l'explication commune : les fidèles, et plus particulièrement les donateurs de l'honoraire *concourent* au sacrifice de la messe d'une manière plus spéciale. Ne pourrait-on pas dire que, dans le contrat de messe, l'Eglise a précisé, au cours des siècles, l'une des circonstances dans lesquelles doit s'exercer, au point de vue de l'entretien de ses ministres, la justice commutative intervenant entre un fidèle déterminé — le donateur, — et le prêtre célébrant ? Nous livrons à nos lecteurs les réflexions suivantes du R. P. Vermeersch, le dernier théologien qui ait écrit sur la matière :

« Par les fidèles qui donnent l'honoraire, le Législateur ecclésiastique remplit, au moins partiellement, l'obligation de justice qui pèse sur lui de nourrir les ministres sacrés. Sous cet aspect, les fidèles donateurs peuvent donc être considérés comme les mandataires de l'Eglise, lorsqu'ils paient l'honoraire de la messe. Les choses se passent comme si l'Eglise recevait elle-même l'honoraire ou les autres offrandes, et si, ensuite, elle les distribuait aux prêtres et aux ministres. Ainsi donc, de même qu'autrefois, par le soin des Evêques, l'Eglise distribuait la masse commune de ses biens entre les prêtres ou les ministres sacrés, les pauvres et les églises particulières ; ainsi de nos jours, par le moyen des honoraires de messes, elle permet aux ministres sacrés de percevoir directement une partie des biens nécessaires à leur entretien. Et de même que la perception *habituelle* des revenus est souvent grevée de l'obligation de célébrer plusieurs messes ; ainsi la perception *accidentelle* d'une somme d'argent est grevée d'une charge pastorale accidentelle (consistant dans la célébration de la messe) par rapport à celui ou ceux pour qui la messe doit être offerte. Par là, le prêtre qui accepte un honoraire individuel de messe représente en réalité l'Eglise, qui lui impose alors, en justice, l'obligation d'appliquer la messe, tout comme la même Eglise permet aux Evêques de constituer, en son nom, des fondations perpétuelles de messes, en acceptant une obligation plus stable d'appliquer des messes. » *(Theologia moralis,* t. II, p. 226).

Cette substitution de l'Eglise à Dieu, dans l'explication si ingénieusement élaborée par le P. de la T., expliquerait mieux peut-être la portée et le sens du canon 730 : « *Non habetur simonia, cum temporale datur non pro re spirituali, sed ejus occasione, ex justo titulo* A SACRIS CANONIBUS *vel a legitima consuetudine recognito.* » De plus, on comprend que les offrandes du donateur, pour reprendre l'expression de S. Thomas, soient *faites à Dieu,* dont l'Eglise est la mandataire. Enfin, l'intervention du donateur auprès de l'Eglise et le contrat qu'il passe pour ainsi dire avec elle explique la part spéciale du fruit du sacrifice qu'il se réserve et que l'Eglise, par le prêtre, s'engage à lui appliquer. Il n'est point nécessaire, pour cela, que le donateur offre vraiment, pour sa part, le sacrifice ; seule, l'Eglise, Corps mystique du Christ, uni au Prêtre et à la Victime qu'est Jésus sur l'autel, offre en réalité le sacrifice eucharistique. Ainsi peut-on expliquer qu'un acatholique puisse légitimement offrir un honoraire de messe sans offrir pour autant le sacrifice de la messe. Et, par voie de conséquence, il demeure certain que l'Eglise, de son autorité propre, peut fixer, réviser le tarif des honoraires de messes et, le cas échéant, réduire le nombre de messes demandées en raison de la diminution de la valeur des honoraires.

Certes, ce ne sont là que de simples indications, qui ne prétendent ni envisager le problème sous toutes ses faces, ni en résoudre toutes les difficultés ; néanmoins elles nous ont semblé assez

opportunes pour les soumettre à la bienveillante attention de nos lecteurs.

III

Dieu merci ! le secret de la confession, de nos jours, ne donne plus guère matière à controverses. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, et rien n'est plus curieux et plus instructif à la fois que l'histoire, au point de vue du droit canonique et moral, du secret de la confession.

A vrai dire, depuis le traité historique de Lenglet du Fresnoy, incomplet et partial sous bien des rapports, et qui date des premières années du XVIIIe siècle, les écrivains catholiques n'avaient rien produit sur ce sujet palpitant. En 1912 seulement, le Père franciscain Bertrand Kurtscheid publia, dans les *Freiburger theologische Studien*, un traité historique sur le sceau de la confession [1].

* * *

1. L'*Ami du Clergé* n'ayant jamais eu l'occasion de parler du livre du franciscain allemand, il ne sera peut-être pas inutile de le présenter d'abord à nos lecteurs.

Dans l'avant-propos de son étude, le P. K., après avoir rappelé ce qu'est le secret sacramentel par rapport à la confession, retrace brièvement l'histoire, dans la primitive Eglise, de la confession et de la pénitence publiques, appliquées même aux péchés secrets. Cette double institution, parallèle à la confession secrète, dont on ne songe pas à nier l'existence, explique l'évolution de la discipline pénitentielle vers un secret de plus en plus strict, à mesure que tendent à disparaître confession et pénitence publiques. Au temps de S. Léon le Grand (458), l'obligation du secret était imposée ; mais le motif invoqué en faveur de cette obligation n'est encore que la crainte d'éloigner les pécheurs du remède de la pénitence. Ce n'est qu'au concile de Latran (1215) que le secret de la confession sera proposé par le magistère extraordinaire de l'Eglise sous sa forme à peu près définitive. A partir du XIIIe siècle, canonistes et théologiens s'emparent de cette discipline pour en fixer les fondements, l'étendue et les limites.

L'étude de ces discussions forme la seconde partie de l'ouvrage du P. K. Très intéressantes sont les controverses concernant les forfaits simplement projetés et déjà connus comme tels par la confession. Lorsque l'ordre public est ainsi menacé, peut-on se servir de l'aveu reçu par avance pour empêcher le désordre à venir ? Le crime de lèse-majesté échappe-t-il au secret de la confession ? Ces questions, jadis discutées, sont aujourd'hui résolues. La doctrine du secret strict, dont les principes avaient été posés par les princes de la théologie, Thomas d'Aquin, Richard de Middletown, Durand de Saint-Pourçain, Duns Scot, a prévalu avec les théologiens plus récents et, en particulier, ceux de la Compagnie de Jésus. Les décrets de Clément VIII et d'Innocent XI ont mis fin à toutes les controverses et réglé l'usage de la science acquise en confession.

Du § 10 au § 14 de cette seconde partie, l'auteur aborde certaines questions morales concernant le sujet et l'objet du secret sacramentel, ses vrais fondements, et les conditions dans lesquelles le ministre peut être délié par le pénitent.

La troisième partie, très courte et cependant suffisante, envisage le secret de la confession dans ses rapports avec le droit des différentes nations. Une table analytique très complète guide les lecteurs dans leurs recherches, et une copieuse bibliographie leur indique les sources auxquelles ils pourront eux-mêmes recourir.

On aurait pu souhaiter à l'étude du P. K. un traducteur français. Le R. P. Léon Honoré, S. J., nous a donné mieux qu'une traduction d'un ouvrage allemand : il nous présente, en bonne langue française, une étude neuve, personnelle, fouillée, sur le secret de la confession [1]. Certes, le P. H. connaît le livre du franciscain allemand, qu'il cite et même corrige en plusieurs circonstances. Mais, tout en reprenant l'histoire que nous venons d'esquisser, notre auteur paraît avoir mieux compris la ligne de l'évolution subie par la loi du secret et en avoir plus nettement marqué les points saillants. Cette évolution, trop peu connue, est par elle-même trop intéressante pour qu'on puisse nous faire un reproche d'y insister.

* * *

2. Dans les premiers siècles, où la confession pouvait et souvent devait être publique, le secret sacramentel doit s'harmoniser avec la publicité de la confession. Ne consiste-t-il pas « essentiellement et uniquement, à ne pas trahir, *devant d'autres*, » le pénitent qui s'est accusé d'avoir péché ? De plus, si les documents des premiers âges chrétiens ne mentionnent pas, sous forme d'obligation imposée par une loi, l'idée d'un sceau inviolable qui protège à jamais la confidence du pénitent, on y trouve cependant des témoignages non équivoques de la mentalité des premiers pasteurs concernant ce secret. Il faut avouer, d'autre part, que les écrivains des premiers siècles n'ont pas encore tous saisi le motif qui nécessite pareille discrétion. Quand ils y feront allusion, ils mettront en avant la crainte que les ennemis de la religion ne se servent de cette publication pour accuser un homme déjà rendu innocent par l'absolution (Aphraate) ; ou bien le souci de ne pas occasionner une condamnation à mort aux pénitentes qui se sont accusées d'adultère (S. Basile). Cependant, ce dernier auteur considère déjà le secret sacramentel comme une « obligation professionnelle. » Les Pères du IVe siècle, en effet, comparent volontiers le confesseur au médecin de famille, à qui l'on découvre ses plaies les plus secrètes, certain qu'on est de sa discrétion (S. Basile, S. Pacien, S. Jean Chrysostome, Arterius Amasenus).

[1] P. Bertrand Kurtscheid, O. F. M., *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in-8° de XVI-188 p. ; Fribourg-en-Brisgau, 1912, Herder. Prix [d'avant-guerre], 5 fr.

[1] Léon Honoré, S. J., *Le Secret de la Confession, Etude historico-canonique*, in-8° de XXII-160 p., 10 f. ; Bruges, Beyaert, 1924 (à Paris, chez Giraudon, 22, rue Jacob). — Cette étude fait partie de la « Section théologique » du *Museum Lessianum*.

A partir du ve siècle, l'obligation du secret de la confession n'est plus seulement du domaine de la conscience : en 419, le XVIIe concile provincial de Carthage porte *une peine canonique* contre un évêque (les évêques seuls alors entendaient les confessions) qui avait violé le secret confié. Le silence de S. Augustin relativement au secret de la confession ne doit pas être interprété contre l'obligation du sceau sacramentel au ve siècle : Augustin, en effet, fut l'un des signataires du concile de Carthage [1].

« Dès cette époque, écrit le P. H., la conception du secret de la confession comme obligation sacramentelle, ressort à ce point des documents que, en Occident comme en Orient, nous avons manifestement affaire à l'expression d'une mentalité chrétienne. » A partir de S. Augustin, en effet, il n'est plus fait mention, dans les documents ecclésiastiques, de confession publique de péchés secrets, et l'on recommande, en des termes devenus historiques, la confession secrète. En 459, S. Léon le Grand adresse aux Eglises de Campanie une lettre au sujet du secret de la confession. Il y reprend deux évêques « qui, lors de l'exomologèse, ont divulgué les péchés secrets pour lesquels certains faisaient pénitence, alors que les fautes des consciences ne doivent être révélées qu'aux prêtres et en secret : *cum reatus conscientiæ sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta.* » Une telle divulgation « est contraire aux règles venues des Apôtres eux-mêmes ; et il est à craindre que cette manière d'agir n'en éloigne plusieurs de la pénitence : elle est donc à réprouver : *removeatur tam improbabilis consuetudo.* » Extrêmement important, ce document démontre que la confession secrète était en usage dans l'Eglise de Rome depuis longtemps déjà : *contra regulam apostolicam.* Et la divulgation, que réprouve le pape, n'est que le fait de quelques-uns : *quam nuper agnovi a quibusdam committi* [2].

Puis, pendant trois siècles, dans l'Eglise d'Occident, nous n'avons plus de document sur le secret de la confession. Il est à supposer, avec M. Vacandard [3], contre M. Watkins [4], que ce silence est bien plutôt dû à « la persuasion profonde et inébranlable de la sainteté du secret sacramentel » qu' « au bouleversement inimaginable des grandes invasions » qui enrayèrent, en Europe occidentale, toute activité intellectuelle.

En Orient, au contraire, le vie siècle fournit un précieux jalon : le 20e canon du concile tenu dans la ville arménienne de Tovin, en 527, décidait que le prêtre qui trahirait le secret de la confession serait frappé d'anathème [5].

A la fin du viiie siècle, nous entendrons derechef, sur le secret de la confession, une voix autorisée, celle de S. Paulin d'Aquilée : *Sacerdos ut sapiens et perfectus medicus, primum sciat curare peccata sua et postea aliena vulnera detegere et sanare* ET NON PUBLICARE [1].

Nous sommes obligés de passer assez rapidement sur l'époque carolingienne. Çà et là, l'obligation du secret sacramentel paraît avoir relâché de sa rigueur. En Saxe, notamment, une coutume s'introduit, qui permet d'user de ce secret « pour délivrer le pénitent de la condamnation à mort. » Un capitulaire de Charlemagne, datant de 813, laisse supposer que, moyennant argent, des prêtres livraient les voleurs [2]. Raban Maur, alors encore abbé de Fulda, recommande en 819 de ne prescrire à ceux qui se confessent, que des pénitences qui ne les trahiraient pas. Il veut par là « éviter de scandaliser les faibles, qui, pour cette sévérité présumée, seraient détournés peut-être de la pénitence [3]. » « Ce qu'il faut souligner, écrit le P. H., c'est la raison donnée par l'auteur : *la crainte que les faibles n'en soient scandalisés ;* elle est toute proche de la raison classique du secret : la crainte de rendre le sacrement odieux au pénitent. » La même loi est promulguée par Rodolphe de Bourges [4] et Jonas d'Orléans [5]. Elle reçoit diverses précisions de certains conciles provinciaux, notamment des conciles de Pavie (850) [6] et de Douzi (874) [7].

Dans l'affaire scandaleuse de la répudiation, par Lothaire II, de son épouse Teutberge, — laquelle « vu sa confession, » déclare le tribunal, ne pouvait plus être l'épouse légitime de l'empereur, — Hincmar, sans apporter de précision nouvelle à la loi de la confession, blâma les juges et l'empereur lui-même d'avoir usé d'un aveu qu'il considérait comme un aveu sacramentel : « Ce n'est pas, écrit-il, le fait d'avoir confessé sa faute à plusieurs évêques qui permettrait de la garder moins secrète que si elle l'avait été à un seul. » Et voici la raison que nous connaissons déjà : « Il va de soi que personne ne se confesserait plus à son prélat, sans rougir, s'il pensait devoir être dénoncé en public [8]. »

Malgré le désarroi intellectuel qui suivit la mort de Charles le Gros (888), les monastères gardèrent précieusement le dépôt de la science sacrée et profane. Grâce à eux, le *Décret* de Burchard de Worms « réunira d'anciennes recommandations à propos de la discrétion des confesseurs [9]. » Et, à partir de ce moment, les témoignages se succèdent fréquents et apportent une précision de plus en plus grande. S. Pierre Damien (xie siècle) rappelle le secret perpétuel, *taciturnitatem perpetuam,* auquel est tenu le confesseur [10] et, en 1074, le concile provincial de

[1] La formule : *Quod per confessionem scio, minus scio quam illud quod nescio,* attribuée à S. Augustin (P. L., t. XL, col. 1289), est, en réalité, d'un auteur inconnu du xe ou xie siècle.
[2] Epist. *Magna indignatione,* 6 mars 459 (P. L., t. LIV, 1210 ; Denzinger-Bannwart, n. 145).
[3] *Dict. de théol. cathol.,* art. *Confession,* t. III, 890.
[4] Watkins (Osc. D.), *A history of Penance,* Londres 1920, p. 750 sq.
[5] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. II (2e partie), 1077.

[1] *Liber exhortationis,* c. 52 (P. L., t. XCIX, 258).
[2] *Capitula originis incertæ,* dans les *Monumenta Germaniæ Historica,* Hanovre, 1893, LL, sect. 2, t. I, p. 175.
[3] Raban Maur, *De Clericorum institutione,* l. II, c. 30 (P. L., t. CVII, 343).
[4] *Capitula,* c. 44 (P. L., t. CXIX, 724).
[5] *De institutione laicali,* l. I, c 18 (P. L., t. CVI, 156).
[6] Mansi, t. XIV, 930.
[7] Mansi, t. XVII, 296.
[8] Hincmar, *De divortio* (P. L., t. CXXV, 634-635).
[9] Burchard de Worms, *Decretorum libri XX,* l. XIX, c. 28 (P. L., t. CXL, 985).
[10] *Sermo 69* (P. L., t. CXLIV, 901).

Rouen interdit de faire connaître la personne du pécheur qui s'est confessé [1].

* * *

3. A la fin du XIe siècle (1089) paraît le premier traité sur le secret sacramentel, le *Libellus de celanda confessione* [2] de Lanfranc. Fait capital dans la question : pour Lanfranc, l'obligation du secret vient *de la nature même du sacrement.* C'est là un *progrès considérable* dans l'intelligence de la discipline du sceau sacramentel.

Le XIIe siècle est l'un des plus féconds sur la matière qui nous occupe. La loi du secret est rappelée par Yves de Chartres [3], par Abélard [4], par le cardinal Robert Pulleyn [5], par le décret de Gratien [6], par Nicolas de Clairvaux [7], qui le premier emploie l'expression : sceau de la confession, *signaculum confessionis,* par Pierre le Chantre [8], qui, plus fermement encore que les autres, donne *la raison dernière* de la loi du secret : le prêtre, en confession, n'est que le représentant de Dieu et reçoit l'aveu du pénitent, non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu : *qui enim sacerdoti confitetur, pocius confitetur Deo quam homini, et sacerdos audit non tanquam homo, sed tanquam Deus.* C'est Pierre le Chantre qui inaugure l'expression : *sigillum confessionis.* Enfin, en 1197, le synode de Paris interdit de révéler le secret de la confession, même sous la menace de mort ; et ici, par révélation du secret, il entend toute manifestation générale ou particulière, *signo vel verbo ullis, generaliter vel specialiter, ut dicendo : ego scio quales estis.*

Mais ces auteurs, si nombreux et si explicites soient-ils, ne font que préparer l'œuvre presque définitive du XIIIe siècle Dans le chap. 21, *Omnis utriusque sexus* du concile œcuménique de Latran (1213), nous trouvons *la première décision officielle atteignant l'Eglise universelle :* « *Caveat autem omnino* (sacerdos) *ne verbo aut signo, aut alio quovis modo, aliquatenus prodat peccatorem. Sed, si prudenter consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirat, quoniam, qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum* [9]. » Jamais loi aussi précise et aussi sévère n'avait été portée. La décision de Latran est reprise et commentée par les conciles provinciaux de l'époque : Durham (1220) ; Oxford (1222) ; Trèves (1227) ; Fritzlar (1246) ; Cologne (1279) ; Pennafiel (1302) ; Trèves (1310) ; Lambeth (1330) ; Prague (1330). Notons, dans le premier des deux conciles de Trèves, l'expression de révélation directe ou INDIRECTE : *nullus sacerdos revelet confessionem directe vel indirecte, nutu, verbo vel signo* [1] : la formule fera fortune dans l'histoire du secret de la confession.

En marge de ces décisions officielles, les théologiens du XIIIe siècle rappellent quelle est l'*extension,* la *rigueur,* l'*origine* ou la *raison dernière* de la loi du secret. Sans entrer dans le détail de leur doctrine, on peut dire que la morale catholique, très ferme en leur enseignement, n'a depuis cette époque reçu presque aucune précision nouvelle. Il faut, de plus, insister sur l'affirmation qu'on trouve alors chez tous les théologiens, que le confesseur est tenu au secret « en vertu d'une obligation *de droit divin.* » S. Thomas d'Aquin, le premier, pénètre plus avant la raison théologique de la loi sévère du secret. Les sacrements, dit-il, signifient ce qu'ils produisent ; et donc, puisque les péchés sont remis par l'absolution, il en sera dès lors comme s'ils n'avaient jamais existé, et le signe extérieur et sacramentel de cet effet est le *sigillum.* Ce secret est donc de droit divin et de l'essence du sacrement [2].

* * *

4. Le progrès ne s'affirmera plus désormais que sur un point très particulier, envisagé par les théologiens en raison d'un motif tout à fait spécial : « Quel usage les *supérieurs* pourront-ils faire, dans leur administration, des connaissances acquises au confessionnal, sans jamais violer, par ailleurs, le secret de la confession ? »

Au moyen âge, on admettait que tout en sauvegardant le sceau sacramentel, le prêtre pouvait modifier sa conduite dans l'intérêt du pénitent et même dans son propre intérêt, à condition que cette façon d'agir ne pût, en aucune manière, tourner au désavantage du pécheur. Et même, on admet qu'il soit permis de refuser un bénéfice ou une nomination à quelque office, par raison d'indignité connue par la confession. S. Thomas va jusqu'à dire que le supérieur « *deberet hoc facere* [3]. » Il convient d'ajouter que les autres théologiens étaient sur ce point moins affirmatifs que le Docteur Angélique.

Cette question de l'emploi que peut faire le supérieur, dans son administration, de la science acquise au confessionnal ne sera tranchée qu'à la fin du XVIe siècle, par Clément VIII, dans une constitution célèbre, promulguée le 26 mai 1593. Cette constitution *défendait à tous les supérieurs* RÉGULIERS *de faire usage, dans le gouvernement, des connaissances acquises par les confessions des inférieurs :* « § 4. *Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui ad superioritatis gradum fuerint promoti, caveant diligen-*

[1] Mansi, t. XX, 400.
[2] P. L., t. CL, 627 sq.
[3] *Epist. 156* (P. L., t. CLXII, 160 sq.).
[4] *Ethica seu : Scito te ipsum,* c. 25 (P. L., t. CLXXVIII, 670).
[5] *Sententiarum libri,* l. VI, c. 51 (P. L., t. CLXXXVI, 898).
[6] *Decretum, De pœnit.,* dist. 6, p. 2, c. *Sacerdo* (P. L., t. CLXXXVII, 1640). Vers la même époque, Eugène III, traçant la conduite à tenir par des confesseurs qui devraient accuser leurs pénitents devant les tribunaux, rappelle dans une décrétale que la science acquise par la confession est acquise par le confesseur « non comme juge, mais comme Dieu. »
[7] *Sermo in festo S. Andreæ,* n. 11 (P. L., t. CLXXXIV, 1054).
[8] *De Sacramentis,* Bibl. nation., *Fonds latin, ms. 14445,* fo 200.
[9] Cf. Denzinger-Bannwart, n. 438.

[1] Mansi, t. XXIII, 29.
[2] *Sum. theol.,* Suppl., q. XI. — Le secret de droit divin est admis par tous les grands théologiens du moyen âge : Richard de Middletown, Duns Scot, Pierre Auriol, Jean Bacon, etc. Peut-être pourrait-on trouver une divergence chez Gabriel Biel.
[3] *Quodlibet* V, a. 13 ; cf. *In IV Sent.,* dist. 2, q. 3, a. 1.

tissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem utantur [1]. »

C'est à cette époque (1594) que se rapporte l'*Instruction* du P. Claude Aquaviva, Général de la Compagnie de Jésus, enjoignant aux confesseurs de se conduire « comme s'ils n'avaient absolument rien appris en entendant les confessions [2]. » On lira avec autant de plaisir que de profit les détails fournis par le P. H. touchant les circonstances dans lesquelles fut promulguée cette instruction.

Le décret de Clément VIII ne devait pas clore les controverses, car, — nous l'avons fait remarquer, — il n'y était traité directement que des supérieurs *réguliers*. Et la grande majorité des théologiens restreignait aux seuls supérieurs religieux la défense de Clément VIII. Peu à peu cependant, et dès le commencement du XVIIe siècle, l'opinion plus sévère trouva des partisans d'année en année plus nombreux. C'est un Jésuite, le cardinal De Lugo, qui fit triompher l'opinion aujourd'hui seule admise : pour lui, la défense portée par le pape Clément VIII ressort de la nature même de la confession et n'oblige pas seulement les religieux, mais tous les confesseurs : « Je ne sais pas, conclut-il, comment on peut encore défendre l'opinion contraire après le décret de Clément VIII [3]. »

Entre temps, les discussions relatives à la révélation du crime de lèse-majesté fourniront aux théologiens l'occasion, non de réaliser un progrès, mais de formuler une précision nouvelle, dans la discipline du secret de la confession. « L'obligation de dénoncer les conjurations ourdies contre la personne des monarques régnants atteignait-elle les confesseurs qui auraient appris, par la confession et avant leur mise à exécution, l'existence de tels complots ? » L'honneur revient encore aux Jésuites [4] d'avoir défendu et fait triompher sur ce point la vraie doctrine. C'est le jésuite Réginald (Valère Renaud) qui donna la solution définitive à cette question. On se demandait, en effet, si le secret devait couvrir un péché non remis par l'absolution ou encore non exécuté quant à sa mise en œuvre. Réginald rappela opportunément que l'aveu *sacramentel* seul tombe sous le sceau. Or, il y a aveu sacramentel chaque fois que le pénitent, qu'il reçoive ou non l'absolution, qu'il ait déjà ou non perpétré sa faute, *a l'intention de s'accuser au prêtre, représentant Jésus-Christ, pour se soumettre à son jugement* [5].

A la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle, les prétentions des Jansénistes et des Gallicans fourniront aux théologiens catholiques et à l'Eglise elle-même l'occasion de formuler les dernières précisions relatives au secret de la confession. Le P. H. apporte de curieux détails sur des faits peu édifiants de l'époque [6]. Si regrettables que furent certains incidents, ils permirent néanmoins à la véritable discipline, déjà sanctionnée par le Saint-Office en 1682 [1], sous Innocent XI, de s'affirmer victorieuse et dégagée des interprétations erronées qu'y voulaient introduire les Gallicans.

Il n'y a plus qu'un point controversé : le pénitent peut-il délier du secret son confesseur ? L'opinion défendue avec autorité par Benoît XIV sera que l'autorisation ainsi accordée doit être considérée, dans tous les cas, comme nulle et sans valeur. Mais l'opinion contraire aura ses partisans, qui préciseront les conditions exigées pour que soit valable ladite autorisation.

Dès lors, la discipline du secret est définitivement fixée. Et, pour en affirmer plus solennellement la rigueur, Léon XIII interdira « à tout supérieur, majeur ou non, de communauté religieuse, de séminaire ou de collège dans la ville de Rome, d'entendre la confession de ses inférieurs habitant la même maison ; sauf de rares cas de nécessité, dont sa conscience portera la responsabilité [2]. » On sait qu'aujourd'hui la mesure est générale dans l'Eglise (can. 891).

* * *

5. Toutefois un dernier progrès, — que certains auteurs contemporains n'ont peut-être pas assez mis en relief, — concerne la distinction désormais consacrée par le Code, entre la « violation du secret, » et « l'usage défendu des connaissances sacramentelles. » La violation du secret est visée par le canon 889 : tout mode de révélation est prohibé, mot, geste, signe quelconque ; tout motif, tout prétexte est exclu : *ne prodat* ALIQUATENUS *peccatorem*. Faire connaître à un tiers quelqu'un comme pécheur, en se servant de l'aveu fait à un confesseur, est trahir le secret de la confession. L'interprète et tous ceux qui auraient connaissance d'une confession sacramentelle, sont soumis à la même loi du secret [3]. On le voit, conclut le P. H., la notion est clairement définie et l'obligation exactement délimitée. Aussi l'enseignement des manuels de théologie morale devient-il, dès lors, plus net encore que par le passé.

Le canon 890 n'a plus pour objet le *sigillum :* il interdit absolument tout usage des communications acquises par la confession, qui pourraient présenter un inconvénient réel pour le pénitent, le danger de révélation fût-il pleinement exclu [4]. C'est en vue d'éviter ce dommage matériel ou

[1] *Bullarium*, t. IV, 68.
[2] *Institutum Societatis Jesu*, Avignon, 1838, t. VII, 252.
[3] *De Sacramento pœnitentiæ*, disp. 23, sect. 5, n. 97-98.
[4] Le P. Garnett fut pendu pour n'avoir pas dénoncé la conspiration des Poudres en 1605, conspiration qu'il avait connue d'avance, paraît-il, par la confession.
[5] *Praxis fori pœnitentialis*, l. III, c. 1. n. 5 sq.
[6] Cf. *Ami* 1905, p. 304-305.

[1] Ce décret du 18 novembre 1682, aussi célèbre que la constitution de Clément VIII, prohibe tout usage d'où résulterait quelque ennui pour le pénitent, « *quand bien même il n'y aurait aucune révélation proprement dite, directe ou indirecte ; quand bien même on ferait éviter par là au pénitent un inconvénient plus grave encore que celui causé par cette façon d'agir.* » On en trouvera le texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1220.
[2] Décret du St-Office du 5 juillet 1899 (*Monitore ecclesiastico*, 1899, t. 2, p. 202).
[3] Les scolastiques avaient déjà énoncé le principe que le secret oblige non seulement le confesseur, mais encore quiconque parvient, de quelque manière que ce soit, à la connaisssance de l'aveu fait en confession (S. Thomas, *Suppl.*, q. XI, a. 3). Cette loi, au dire des canonistes, oblige même le laïque à qui, par dévotion, un homme en danger de mort aura fait sa confession, bien que cette confession, au dire de S. Thomas, ne soit pas sacramentelle. (Cf. Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, d. 21, q. 3, n. 11. — Honoré, p. 56).
[4] Le § 2 du can. 890 reproduit textuellement le décret de Clément VIII.

moral, pouvant résulter pour le pénitent de telle ou telle manière d'agir du confesseur, que dès le 15 juin 1915, le St-Office avait « condamné toute allusion aux péchés entendus en confession, sous quelque prétexte que ce soit, alors même qu'il n'y aurait aucun danger de violer le secret sacramentel [1]. »

* * *

Le dernier chapitre du livre du P. H. traite des « violations de la loi du secret. » Nous y renvoyons purement et simplement nos lecteurs. Nous avons suivi pour ainsi dire pas à pas l'auteur de l'histoire du « Secret de la Confession » : ce faisant nous avons résumé une question à plus d'un titre intéressante pour les abonnés de l'*Ami*. Puisse ce résumé avoir un double résultat : tout d'abord donner à ceux qui le liront le désir d'étudier l'ouvrage lui-même du P. Honoré ; ensuite, leur inculquer une conviction plus forte encore, si la chose est possible, du caractère sacré et pour ainsi dire divin du secret sacramentel.

IV

L'autorité du *Decretum pro Armenis* est une des questions les plus importantes et les plus débattues de toute la théologie. Elle se posait autrefois d'une manière plus radicale : c'est le caractère *conciliaire* du décret qui était en cause. Aujourd'hui, et depuis longtemps du reste, cette première controverse est apaisée : tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître dans le *Decretum pro Armenis* un acte vraiment conciliaire. Mais le problème qui paraît ainsi résolu, revient d'une autre manière ; car il reste, justement, à savoir quelle valeur l'Eglise a conférée à ce décret ? Quelle intention précise a présidé à l'élaboration et à la publication du décret ? En un mot, si la matière ou la lettre du décret est conciliaire, quelle forme, quelle autorité le Concile a-t-il donnée à cette matière ou à cette lettre ?

Il n'est pas inutile de rappeler tout d'abord (il ne s'agit que de rappeler : car nos lecteurs ne l'ignorent certainement pas) que la présente controverse a un objet très limité : ce n'est pas en effet *tout* le décret qui est en cause. Le décret forme un ensemble complexe, dont les différentes parties peuvent être assez exactement distribuées en trois groupes : 1° des formules de foi antérieures, renouvelées et notifiées : ce sont les deux symboles de Nicée et de S. Athanase, ainsi que la définition de Chalcédoine sur les deux natures, et celle de Constantinople sur les deux volontés ; 2° des décisions d'ordre disciplinaire ; 3° une formule ou un exposé sacramentaire. Les formules de foi antérieures et les décisions disciplinaires n'ont jamais eu le moindre intérêt dans la discussion présente : ce n'est pas à propos de documents de cette sorte que la question de l'autorité du *Decretum pro Armenis* a pu être posée. Une telle question n'a pu se poser, et ne s'est en effet posée, que pour la formule sacramentaire, le seul document rédigé par le concile, le seul où le concile parle par conséquent pour son compte : *ecclesiasticorum sacramentorum veritatem*, dit-il, *pro ipsorum Armenorum tam præsentium quam futurorum faciliori doctrina, sub hac brevi redigimus formula.*

Or, il se trouve, — et c'est une seconde observation utile à donner, avant d'entrer dans la discussion, — que, tout en parlant en son nom, le concile emprunte en grande partie son texte à un opuscule de S. Thomas : *De symbolo fidei et Ecclesiæ sacramentis.* L'opuscule de S. Thomas est un exposé très concis et très bref de la doctrine catholique rédigé par le saint pour l'archevêque de Palerme, qui le lui avait demandé : *Postulavit a me vestra dilectio*, dit S. Thomas, *ut de articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem cum dubitationibus quæ circa hæc moveri possunt... Ad præsens vobis sufficiat si articulos fidei et Ecclesiæ sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sunt circa quemlibet eorum vitandi.* Le texte de S. Thomas sert, encore une fois, de base au concile qui le suit pour ainsi parler pas à pas ; mais dans ce texte, le concile supprime, ajoute, remanie. Ainsi, tout en utilisant, et de très près, l'opuscule de S. Thomas, il fait une œuvre propre, une œuvre où son autorité est engagée : de telle sorte que nous ne retrouvons pas ici, dans cette formule sacramentaire, un document analogue aux précédents. Les précédents ne sont que des rappels ou des notifications de formules de foi antérieures ; celui-ci est un document original, le seul, encore une fois, que contienne le décret *pro Armenis*, le seul où l'autorité du concile pouvait venir en discussion.

* * *

1. Sur cette autorité du concile dans la formule sacramentaire, les théologiens s'étaient, jusque dans ces dernières années, partagés en deux opinions extrêmes ; mais ces deux opinions n'étaient extrêmes qu'en apparence ; et nous constaterons aisément qu'elles procédaient, au fond, d'un même postulat commun.

Une première opinion enseignait que le *Decretum pro Armenis* est une véritable définition conciliaire, émanant du magistère solennel et extraordinaire de l'Eglise. Ainsi Vasquez, à propos du sacrement de l'Ordre, in III, d. 239, n. 6, écrit : *ut definit Eugenius IV.* Suarez, à propos du ministre de la Confirmation *(De sacramentis,* d. 36, s. 2, n. 14), parle d'une doctrine que les conciles de Florence et de Trente indiquent, tandis qu'ils *définissent : dum definiunt solum episcopum esse ministrum.* Le décret apparaît donc, pour Suarez, pour Vasquez, pour tous les théologiens du XVI[e] siècle et d'une bonne moitié du XVII[e], comme un document dogmatique dont l'autorité est décisive. De nos jours, nous ne voyons guère qu'un théologien qui se soit tenu à cette position hardie ; et ce théologien, il est à peine besoin de le dire, est le cardinal Billot. Dans son *De sacramentis,* t. II, p. 294 et seq., le cardinal discute la

[1] Cf. *Nouvelle Revue Théologique,* 1921, p. 148, 164, 531 ; — *Ami* 1921, p. 396, et 1923, p. 299 sq.

valeur du décret *pro Armenis*, et il accorde à celui-ci une *plena auctoritas*, laquelle, ajoute-t-il, lui a toujours été reconnue dans l'Eglise : *cujus plena auctoritas semper fuit in Ecclesia Dei*. Qu'une pleine autorité ait toujours été reconnue au décret, cela est vrai en un sens, mais qui n'est pas exclusivement celui du cardinal Billot ; et peut-être eût-il convenu de mieux marquer les nuances dans une matière aussi délicate.

Car à partir de la fin du XVIIe siècle s'introduisit dans l'Eglise une seconde opinion, qui est même aujourd'hui l'opinion la plus répandue, d'après laquelle le décret *pro Armenis* serait une simple instruction pratique, historique ou disciplinaire : en sorte que, au lieu de définir, comme on l'avait cru pendant longtemps, la matière sacramentaire, il aurait eu simplement pour objet soit d'instruire les Arméniens des rites latins soit de les leur imposer. Ainsi pense, par exemple, le cardinal d'Annibale (*Summula theologiæ moralis*, t. III, n. 231, note) : « *Porro hic admonendi sumus hoc decretum non a concilio Florentino, sed ab Eugenio IV in sessione ultima illius concilii editum fuisse pro instructione Armenorum Ecclesiæ Romanæ disciplinam scire cupientium ; ideoque non dogmaticum esse, ceu visum multis, sed historicum ; quod velim excidat.* » Le cardinal Gasparri, dans son traité *De sacra Ordinatione*, t. II, n. 1007, reprend à son compte et cite en partie le jugement de d'Annibale. L'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, dans une note explicative mise au n. 695, formule un avis identique : « *De hac instructione præmittendum est eam non esse definitionem de ministro, materia et forma sacramentorum, ut multi putabant, sed instructionem tantummodo practicam, quæ tamen ut talis plenam habet auctoritatem.* »

Quæ tamen ut talis plenam habet auctoritatem : nous avons lu tout à l'heure des mots en tout semblables à ceux-ci, et c'était dans le parti adverse. Tel est en effet le postulat commun aux deux partis, postulat que nous avions annoncé au début de cette étude, et que nous pouvons formuler dès maintenant : c'est que, dogmatique ou pratique, les théologiens ont pu se diviser sur le caractère intrinsèque du décret ; mais, étant conciliaire, ainsi qu'ils étaient obligés de l'admettre, ils n'ont pu le concevoir que sous la forme d'un document définitif, décisif, ou, suivant leur propre formule, de pleine autorité.

Comment, cependant, a-t-on cessé de considérer le document comme dogmatique pour en faire un document pratique ? C'est vers la fin du XVIIe siècle que cette transformation s'est opérée, à propos d'une question particulière relative au sacrement de l'Ordre ou, plus précisément encore, à la matière du sacrement de l'Ordre. Le décret enseigne que la matière du sacrement de l'Ordre est dans la tradition des instruments : *Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo : sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem.* (D.-B., 701). Or, vers le milieu du XVIIe siècle, des livres parurent qui firent connaître le rit de l'ordination grecque ; et il se trouva que la tradition des instruments, déclarée essentielle par le concile de Florence, n'est considérée dans l'ordination grecque que comme une cérémonie accessoire : ce qui fait le fond, la matière de l'ordination, au moins pour la prêtrise et le diaconat, c'est l'imposition des mains. Il n'y avait donc plus, sembla-t-il, qu'un recours : c'était d'admettre que le concile n'avait pas voulu définir la question, mais avait simplement donné aux Arméniens une instruction d'ordre pratique.

* * *

2. Ainsi, jusque dans ces toutes dernières années, deux opinions avaient été produites sur la valeur du décret *pro Armenis*. Tous les théologiens s'étaient groupés soit vers l'une soit vers l'autre, avec une tendance presque universelle aujourd'hui vers la seconde. A laquelle des deux convenait-il de se ranger effectivement ? Il n'était peut-être pas facile de donner, ni pour l'une ni pour l'autre, de vraies et solides raisons, capables d'emporter l'adhésion d'un esprit difficile ; mais, dans ces dix dernières années, la question a fait l'objet d'un examen critique très approfondi : les savantes études du cardinal Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-dogmatica*, Fribourg-en-B., 1914, et du P. de Guibert, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, ont apporté, en ce grave débat, des lumières de tout premier ordre ; et il ne saurait plus être désormais permis ni d'échapper à la controverse ni d'en décider à la légère.

Allons plus loin : de ces savantes études, un premier point paraît aujourd'hui définitivement acquis : c'est le caractère *doctrinal* du décret. Le titre même, par lequel le concile introduit la formule sacramentaire, n'est-il pas déjà suffisamment expressif ? *Ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum tam præsentium quam futurorum faciliori doctrina :* présenter la *vérité* sacramentaire pour l'instruction des Arméniens *de tous les temps*, n'est-ce pas faire œuvre essentiellement doctrinale ? et on conviendra, à tout le moins, que cette indication n'est pas faite pour inculquer l'idée d'un document d'ordre pratique. Mais le caractère doctrinal du décret peut être encore mieux montré par les trois arguments suivants.

a) Il ressort, en premier lieu, de ce fait trop oublié, que les Arméniens vivaient depuis longtemps avec les Latins, auxquels ils étaient même très mêlés, et qu'ils ne devaient par conséquent pas ignorer leurs usages.

b) Il ressort, en second lieu, de l'interprétation qui en est donnée par S. Antonin, dans son *Chronicon*, tit. 22, c. 11, n. 1. S. Antonin dit expressément qu'on a corrigé les Arméniens, comme les Grecs, de leurs erreurs, mais que, dans leurs rites,

on les a laissés libres. Il écrit d'abord des Grecs, puis des Arméniens, à la référence indiquée : « *Errabant in tribus communiter* (procession du Saint-Esprit, purgatoire, primat). *Horum quodlibet est hæreticum. In aliis ritibus suis qui non important hæresim, licet rationabiliores sint ritus Ecclesiæ Occidentalis Romanæ, fuerunt permissi manere, sic quod celebrent in fermentato, quod baptizent in alia forma quam nos... Item quod ordinati in sacris utantur matrimonio... Insuper Armeni... miserunt legati... Qui examinati in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subjecerunt se correctioni Apostolicæ Sedis. Quæ de consilio prælatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Græci, licet dissimiles sint a moribus latinæ Ecclesiæ ; in aliquibus vero quæ a fide vera discrepabant, prohiberi... Quibus determinationibus acquieverunt.* » Que devient, d'après ce texte, l'hypothèse de l'instruction pratique ? S. Antonin devait pourtant s'y connaître, puisqu'il assistait au concile, et qu'il prit une part active à la rédaction même du document. Or, il ne parle que de dissentiments dans la foi : *qui examinati in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide... ; in aliquibus vero quæ a fide vera discrepabant prohiberi.*

c) Il ressort, enfin, de ce que, le 15 décembre 1439, quelques jours après l'union, le pape Eugène IV, dans un bref à l'Eglise latine de Caffa, recommandait à ses chefs de ne plus traiter les Arméniens en schismatiques, de ne plus les rebaptiser, et d'accorder les honneurs de leur rang à leurs évêques, malgré les différences de rite : preuve évidente que l'accord avait été fait dans la doctrine, non pas seulement dans la pratique.

L'hypothèse moderne de l'instruction disciplinaire ne saurait résister à la force de tels arguments. Ses partisans, au surplus, n'ont jamais pu ne pas sentir ce qu'elle avait d'artificiel et de factice ; ils savent aujourd'hui qu'ils l'ont fabriquée de toutes pièces ; et nous les savons, à notre tour, trop avisés pour craindre qu'ils puissent s'acharner à la soutenir plus longtemps dans l'existence.

* * *

3. Il faut bien convenir, cependant, que le second point de la controverse reste, même après les savantes études du cardinal van Rossum et du P. de Guibert, singulièrement obscur. Ni le cardinal van Rossum ni le P. de Guibert n'estiment qu'il y ait eu, dans ce décret doctrinal, définition de foi proprement dite ; et on peut le leur accorder volontiers ; mais ils ne paraissent pas, hélas ! avoir trouvé aussi aisément la qualification exacte du document : le cardinal van Rossum en fait un document du magistère ordinaire, qui n'exposerait que la doctrine communément reçue alors dans l'Eglise ; le P. de Guibert, dans une formule qui paraît plus nette, mais qui ne l'est qu'en apparence, appelle le décret une « déclaration » ou un « exposé doctrinal du concile de Florence sur les sacrements. » Qui ne voit, pour ne rien dire de plus, l'imprécision et l'incertitude de ces interprétations ? Le document est-il du magistère extraordinaire ou du magistère ordinaire ? Nous n'obtenons point de réponse satisfaisante à cette question. Il *semble* (et plus que jamais, il convient de mettre dans ce mot toutes les réserves utiles) que le P. de Guibert incline plutôt vers le premier, et le cardinal van Rossum vers le second ; mais tout de suite après, il *semble* également que nos deux savants auteurs se ressaisissent ; et, comme s'ils craignaient d'avoir fait un pas de trop en avant, ils reprennent un peu de la rigueur de leur première affirmation. C'est ainsi qu'on arriverait à cette position contradictoire : soit d'un document du magistère extraordinaire, dont la matière ne serait pas à proprement parler une définition de foi ; soit d'un document du magistère ordinaire, dont la matière ne représenterait rien de plus que la doctrine communément reçue dans l'Eglise en un temps donné. Document boiteux ou inégal, dont la forme se trouverait sur un plan, et la matière sur un autre. Une telle contradiction ne fait-elle pas sentir toute l'invraisemblance des deux hypothèses ? et nous demandons s'il ne serait pas, dès lors, tout à la fois plus sage et plus simple de revenir à une position cohérente, en restituant le document tout entier, dans sa forme et dans sa matière, au magistère ordinaire.

On obtiendrait ainsi ce premier avantage de mettre dans tout le décret une unité singulièrement engageante. Tout le décret, en ce qu'il a de doctrinal, présenterait ainsi, en effet, un mode de composition uniforme. Nulle part, le concile ne définit : alors, nous voyons l'erreur de la *plena auctoritas*. Nulle part, le concile n'intervient avec l'autorité solennelle du magistère extraordinaire : sur les deux natures et sur les deux volontés du Christ, il apporte des conciles antérieurs, il ne fait rien de lui-même ; sur les sacrements, il est bien obligé de rédiger une formule, puisque cette matière n'a pas encore été fixée ; mais cette formule, à vrai dire, il ne la fait pas à proprement parler : c'est la formule même de l'enseignement courant, de l'enseignement reçu dans l'Eglise ; et la preuve en est qu'il va la chercher dans l'opuscule de S. Thomas : de même qu'il consultait tout à l'heure Chalcédoine et Constantinople, il consulte maintenant le prince de la théologie, en qui il est sûr de retrouver la voix fidèle de toute l'Eglise. Que suit-il de là ? Il suit de là, si cette déduction est exacte, qu'aucun des documents du décret *pro Armenis* n'a de valeur par le concile : ce n'est pas le concile qui fait la valeur des documents ; le concile les prend ailleurs, et il les enregistre ; mais, justement, il les enregistre ; et si cet enregistrement n'ajoute rien à leur valeur propre, il la consacre pourtant d'une façon publique et officielle. Là est le véritable, là est l'immense intérêt du décret *pro Armenis* dans la matière sacramentaire. Quand on a affaire à un enseignement défini, on s'y retrouve en général aisément ; des signes à peu près certains permettent presque toujours de s'y retrouver ; mais quand il s'agit de l'enseignement ordinaire

de l'Eglise, de cet enseignement qui circule sans être toujours fixé dans des formules officielles, on est souvent bien plus embarrassé. A partir du concile de Florence et grâce au concile de Florence, on ne doit plus connaître un tel embarras. Le concile a dit : tel est l'enseignement ordinaire de l'Eglise ; nous n'avons plus à chercher. C'est l'Eglise elle-même qui a déclaré que tel était l'enseignement de l'Eglise : en sorte que le document serait assez bien appelé une *déclaration officielle* de la *doctrine catholique* sur les sacrements. Exemple rare, sinon unique, dans toute l'histoire des conciles, et qui fait que le décret est d'une essence bien plus fine et bien plus délicate que ne l'ont supposé jusqu'ici beaucoup de théologiens.

Il reste, il est vrai, maintenant à prouver cette interprétation, car il ne suffit pas qu'une interprétation soit engageante pour qu'elle soit vraie ; mais celle-ci peut fort heureusement être prouvée ; et, si l'on avait eu égard seulement aux choses, on aurait vu qu'elle s'y trouvait inscrite en toutes lettres.

Ne ressort-elle pas, en premier lieu, de la manière dont le décret est introduit par le concile ? Il faut toujours en revenir à cette introduction si caractéristique : *ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum tam præsentium quam futurorum faciliori doctrina sub hac brevi redigimus formula.* Le concile rédige une formule brève de la *vérité* sacramentaire pour les Arméniens *de tous les temps ;* il semble que ces termes soient clairs : ce n'est pas, certes, l'idée d'une définition qui s'y trouve exprimée *(sub hac brevi redigimus formula* n'implique rien de tel) ; mais ce n'en est pas moins l'idée d'un exposé succinct de la *doctrine catholique.* Le concile ne dit-il pas d'une manière expresse qu'il expose 1° la *vérité* et 2° pour les Arméniens *de tous les temps ?*

La même conclusion se confirme par un autre moyen : c'est la manière dont le décret a été composé. Du texte de S. Thomas, qu'est-ce qui a été ôté par le concile ? Tout ce que ce texte renferme de proprement et de spécifiquement systématique, pour ne conserver justement que la doctrine catholique. Une telle discrimination est significative : elle marque bien l'intention qui a présidé à l'élaboration du décret.

Enfin, la formule d'acceptation des Arméniens eux-mêmes ne paraît guère devoir s'accommoder d'une autre interprétation. Après la lecture solennelle du décret, les Arméniens firent en leur langue une déclaration que traduisit aussitôt l'interprète, et qui fut insérée dans le document. Ils reprennent les différentes sections du décret, et à chaque fois, comme pour marquer leur complet accord avec les Latins, ils caractérisent d'un terme aussi juste que précis le document qu'ils souscrivent. Ils disent, par exemple, pour le symbole de S. Athanase : *compendiosam Beati Athanasii* FIDEI REGULAM ; pour les textes des conciles de Chalcédoine et de Constantinople : DEFINITIONEM *concilii IV,* DEFINITIONEM *de duabus Christi voluntatibus.* Que disent-ils de la formule sacramentaire ? *Brevem formulam septem sacramentorum,* DECLARANDO *quæ sit,* etc. DECLARANDO : ni règle de foi ni définition, mais déclaration de la doctrine catholique : c'est bien le terme qu'il convient de retenir.

* * *

4. Quant à la difficulté devant laquelle hésitent tant de théologiens, — à savoir, que le décret assigne pour matière du sacrement de l'Ordre la porrection des instruments, sans tenir aucun compte de l'imposition des mains, — est-elle vraiment si grave et si décisive qu'ils le craignent ? Une notion plus juste du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements ne contribuerait-elle pas singulièrement à apaiser leurs scrupules ? Nous devons évidemment considérer comme immuable la substance des sacrements ; mais qu'est-ce, au juste, que la substance des sacrements ? l'immutabilité de la substance correctement entendue empêche-t-elle certaines variations ? et n'est-ce pas tout bonnement à un exemple de ces variations que nous avons affaire ? M. Tixeront, *L'Ordre et les ordinations,* p. 176, repousse cette hypothèse avec une rapidité qui n'est pas le signe d'une critique fort exigeante : « Il faudrait admettre... qu'elle (l'Eglise) a pu substituer et a substitué en effet, pour l'ordination des prêtres, la porrection des instruments et, pour l'ordination des diacres, la porrection du livre des Evangiles, à l'ancienne imposition des mains. Toutes choses *invraisemblables au premier chef,* et que l'on se trouve, en tout cas, incapable de démontrer. » Ce n'est pas le moment d'ouvrir cette nouvelle controverse qui pourra venir dans une autre circonstance, plus appropriée : si elle peut, cependant, se décider suivant la formule que nous suggérons, il n'y aurait plus ou plutôt il n'y aurait pas d'erreur dans l'exposé du concile de Florence : le concile n'aurait fait que présenter à la croyance des fidèles la matière du sacrement de l'ordre, telle qu'elle était alors déterminée par l'Eglise.

Rien ne paraît donc s'opposer, et tout paraît, au contraire, se ranger à notre interprétation du décret *pro Armenis,* lequel devrait être dès lors considéré comme l'exposé officiel de la doctrine catholique sur les sacrements. Un tel document, ainsi conçu, ne s'accommoderait plus de la liberté qu'on a cru pouvoir prendre à son égard : il ne réclamerait rien moins que l'adhésion de notre foi.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 martii 1925.

EUG. LINDECKER, *Provic.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

ANÉMIE

NEURASTHÉNIE, FAIBLESSE CHLOROSE
Sirop de **DESCHIENS** à l'Hémoglobine
Régénérateur du sang, prescrit par l'élite médicale.
Supérieur à la viande crue et aux ferrugineux.
DESCHIENS, Paris, 9, Rue Paul-Baudry. R.C. Seine 207.204.

MONTRES-BIJOUX-CHRONOMÈTRES
de la Manufacture
Comptoir " LA GLANEUSE "
9, rue des Noyers, BESANÇON (Doubs)
Envoi franco sur demande du Catalogue illustré
REMISE AUX MEMBRES DU CLERGÉ

ANTI-EPILEPTIQUE DE LIEGE
guérit toutes les maladies nerveuses
FANYAU, PHARMACIEN, LILLE
Demandez Brochure et renseignements gratis sur ce précieux remède.

LABORATOIRES BAILLY
A. BAILLY, 17, rue de Rome, PARIS. R. C. Seine 1.079
ANALYSES
Bactériologiques — Biochimiques — Alimentaires
(diphtérie, tuberculose) (sang, urines) (laits, vins, etc.)
REACTION DE WASSERMANN. — Notices et brochures sur demande.

FABRIQUE
de Lunettes
et de Pince-Nez

LES FILS D'ÉMILE TOURNIER, A^r MOREZ (JURA)
Membres de l'Union Fraternelle et des Economats chrétiens
Vente directe au détail, par simple correspondance
Exécution des **ordonnances d'oculistes** (R. C. St-Claude 653)
Envoi franco du **Catalogue illustré** très avantageux
Bien mettre la seule adresse exacte ci-dessus

GAUDRAP & C^o
MAISON RECOMMANDÉE 21, Rue Borie, 21 — BORDEAUX —
Monopoles { « Graves des Rois de Gascogne » ½ sec.
« Moulis-Claret », Bordeaux rouge très fin.
Vin blanc de Messe Sainte Croix du Mont (vin liturgique légitime).
— *Envoi gratis du Catalogue sur simple demande* —
R. C. Bordeaux 18.250 A.

Fondée en 1830
Registre du Commerce Seine, n° 43.793
—
LA NATIONALE
Entreprise privée assujettie au Contrôle de l'Etat
Siège Social 3, Rue Pillet-Will PARIS
—
Rentes Viagères immédiates ou différées
aux taux avantageux des nouveaux tarifs
L'augmentation du revenu par la Rente Viagère est pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite le remède le plus efficace à la cherté de la vie.
Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

VITRAUX L. BALMET 25, Cours Berriat, GRENOBLE. Vitraux en tous genres et tous styles. Restauration (voir n° du 19 février de l'*Ami*).

ASTHMATIQUE GUÉRI *en 1 MOIS*
contre toute espérance, indique Méthode gratis
Ecr.: B. DALICHOUX, 27, rue V. Hugo, BOIS-COLOMBES (Seine).

La MAISON MAME, TOURS (I.-et-L.)
Agence à PARIS, 6, Rue Madame (VI^e)

vient de faire paraître une nouvelle édition

de son Bréviaire in-12 n° 88

Caractères larges, pleins, très lisibles;
Pas de renvois autres que les renvois inévitables et qui ne constituent pas une gêne;
Pas de coupures de texte incommodes dans le bas des pages; mots essentiels des rubriques en caractères spéciaux, etc... Reliures durables.

En un mot : le plus pratique, le plus facile à lire de tous les bréviaires

Spécimens et Tarifs gratuits sur demande

Casterman ; — Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au S. C.*, t. II, ibid. ; — Fragnière, *Commentaire des Litanies du S. C.*, in-12 de XVI-344 p., franco 7 f. 75 (Etr. 8 f. 25), Secrétariat des Œuvres du Sacré-Cœur, à Paray-le-Monial (Saône-et-Loire).

Q. — Pourriez-vous me dire s'il existe une sainte Noémi ?

R. — Nous n'avons pas réussi à la trouver.

Q. — 1° Où est édité l'opuscule : *Auguste Comte*, par le P. Gruber (traduit de l'allemand) ?

2° A-t-on édité à nouveau l'abbé Louis Picard, *La transcendance de J.-C.*, avec préface de Brunetière ?

R. — Ad I. Gruber, S. J., *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, 7 f., Lethielleux (le volume donné à Comte lui-même est épuisé).

Ad II. Nous ne connaissons que l'édition en 2 vol. gr. in-8 publiée avant la guerre, à 16 f., Paris Plon.

Q. — J'ai à donner des instructions aux religieuses d'une maison mère sur les vertus morales. Pourriez-vous m'indiquer des ouvrages à consulter ?

R. — Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, 3 vol. in-12, Tours, Mame ; — P. Janvier, *Prudence, Justice, Force, Tempérance*, 2 vol. pour la Tempérance, 1 vol. pour chacune des 3 autres vertus, 8 f. le vol., Lethielleux ; — P. Bouchage, *Pratique des vertus*, 3 vol. in-12, 20 f., Paris, Beauchesne ; — Cardinal Perraud, *Les Vertus cardinales*, 4 f., Téqui ; — J. Gardair, *Les Vertus naturelles* (étude de morale naturelle, comme l'indique le titre, mais œuvre d'un philosophe profondément chrétien et thomiste), 7 f., Lethielleux.

Q. — Où pourrais-je trouver : 1° la Vie du cardinal Lavigerie, et 2° un ouvrage traitant d'une façon assez complète des Pères Blancs ?

R. — Ad I. Mgr Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, 2 vol. in-8, 12 f., Paris, de Gigord ; — Antony Philippe, *Le card. Lavigerie*, in-18 de 180 p., franco 3 f. 30, Publications Lumière, 15, rue Bossuet, à Dijon.

Ad II. Voyez, dans la collection *Les grands Ordres religieux* (vol. in-12 de 160 p., à 3 f. 50, franco 4 f., Paris, Letouzey), le n° 24 : *La Société des Missions Africaines (Pères Blancs)*. — Et abonnez-vous au bulletin mensuel *Missions d'Afrique des Pères Blancs*, à la Procure des Pères Blancs, 31 et 33, rue Friant, Paris 14e.

Q. — Sœur Almeride, religieuse garde-malade, voudrait avoir des renseignements sur son saint Patron.

R. — *Almerida* ou *Almeridus* fait partie d'un groupe d'une vingtaine de martyrs africains cités par le Martyrologe de S. Jérôme le 23 mai. On ne sait que son nom et sa qualité de martyr. — Il y a aussi un S. Almer ou Almire, *Almirus*, solitaire et abbé dans le Maine, fête le 11 septembre ; et une sainte Almède, *Almedha* ou *Almedis*, vierge et martyre au pays de Galles, fête le 1er août.

Q. — Y a-t-il une sainte Vivine, et quel jour est sa fête ?

R. — Il y a un S. Vivin, *Vivinus, Jovinus*, martyr à Ephèse, fête le 14 juin ; — sainte Vivienne ou Bibiane, *Bibiana*, le 2 décembre ; — S. Vivien, *Bibianus, Vibianus*, évêque de Saintes au Ve s., fête le 28 août ; — sainte Vivine ou Wivine, vierge, fondatrice et première abbesse du Grand-Bigard (dioc. de Malines) au XIIe s., fête le 17 décembre : voir les *Petits Bollandistes*, t. XIV, p. 350-356. Ses reliques reposent dans l'église de Notre-Dame-au-Sablon, à Bruxelles. Elle était spécialement invoquée contre les fièvres chaudes, les enflures de gorge, la peste, la pleurésie, les maux d'yeux, et contre les maladies des chevaux, vaches et autres animaux.

Q. — Une de mes paroissiennes voudrait donner à sa fille le nom d'*Odette*. Elle me demande si ce nom est bien catholique. Elle ne l'a pas trouvé sur le calendrier.

R. — En fait de personnage répondant à ce nom d'*Odette*, nous ne trouvons qu'Odette de Champdivers, la « petite reine, » favorite du pauvre fou Charles VI ; mais ceci ne répand pas odeur de sainteté. — Par contre, il y a au moins quatre saintes *Ode* : voyez notre couv. du 23 nov. 1922, p. 222, 1re col.

Q. — *La Franc-Maçonnerie*, par St-Albin : cet ouvrage a-t-il de la valeur ?

R. — Ce livre figurait, il y a plus de trente ans, au catalogue Wattelier (maison disparue depuis). Nous ne le connaissons pas.

La vie sur Mars, par l'abbé Th. Moreux. — In 8 de 92 p., 3 f. — C. Doin, éditeur, 8, place de l'Odéon, Paris VIe.

La grande opposition de Mars, en 1924, a ramené dans les chroniques plus ou moins scientifiques la vieille question des Martiens, et dans ce 3e volume de la collection *Res mirabilis*, M. l'abbé Moreux y va de son chapitre à ce sujet, — chapitre qui se trouve déjà, à peu de chose près, dans son ouvrage *Les autres mondes sont-ils habités ?* — L'auteur expose d'abord les difficultés que présente l'observation des détails à la surface des planètes en général et de Mars en particulier et, par voie de conséquence, l'interprétation de ce que l'on devine ; il fait bonne justice, en passant, des fameux canaux de Schiaparelli et Lowel, lesquels n'ont de canaux que le nom et sont simplement des traînées verdâtres d'une végétation rabougrie. Quelles sont les conditions de la vie ? Il faut bien admettre, si l'on veut demeurer sur le terrain scientifique, que ces conditions se retrouvent à peu près les mêmes dans tout l'univers, la matière étant partout la même. Mais alors, la conclusion qui s'impose, c'est que sur Mars il ne saurait exister qu'une « vie animale ralentie, » dont aucun instrument ne peut montrer la réalité ; une maigre végétation s'y trouve encore, qui constitue la troublante (?) énigme d'un astre qui achève de mourir.

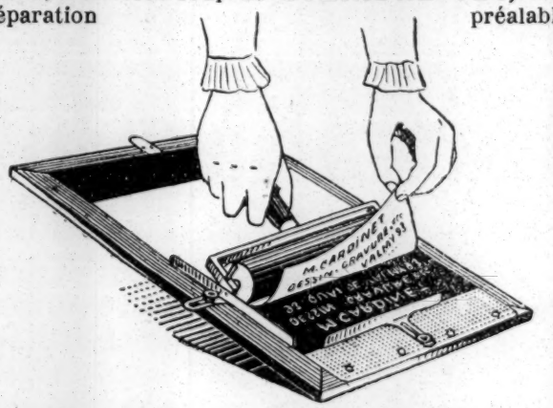
Somme toute, excellent ouvrage de vulgarisation, bien illustré et de lecture agréable.

Les Dogmes générateurs de la Piété, par A. Tanquerey. — In-16 de 123 p., 4 f. — Paris, bureaux de *L'Evangile dans la vie*, rue d'Armaillé, 18, et Mignard, 38, rue St-Sulpice.

Montrer comment toute doctrine doit se tourner en piété et comment toute piété, pour être authentique, doit naître de la doctrine, il n'y a pas de plus utile tâche à remplir. M. Tanquerey, l'auteur des Manuels théologiques et mystiques si universellement répandus et goûtés, a écrit ces pages pour les lecteurs de l'*Evangile dans la vie*, et nous avons été très heureux de les signaler alors ici (*Couv.* 1924, p. 94, p. 131). Elles paraissent aujourd'hui en volume. Trois chapitres : notre Incorporation au Christ-Jésus ; notre Participation à la Vie divine ; le Rôle de Marie dans la Vie chrétienne. Il faut que ces pages aillent partout, que partout nos confrères en présentent la substance à leurs ouailles, aussi bien aux enfants qu'aux grandes personnes, et non seulement en milieux fervents, mais aussi en milieux atones ou indifférents, dont l'indifférence n'est très souvent que de l'ignorance. — J'allais oublier le bouquet, qui s'étale à la page même de couverture, en deux mots : « *Première Série.* » Tous nos lecteurs prieront pour que les séries suivantes ne se fassent pas trop attendre.

Le Duplicateur intarissable "SCRIPTA" à encrage automatique et guides réglables

Tire des milliers de **COPIES PARFAITES,** sur papier mince, fort, glacé ou rugueux, à l'aide d'un même cliché stencil, d'un seul coup de **CYLINDRE SEC,** sans préparation préalable,



dans le minimum de temps, avec le maximum de propreté, sans réencrage, sans fatigue, économiquement.

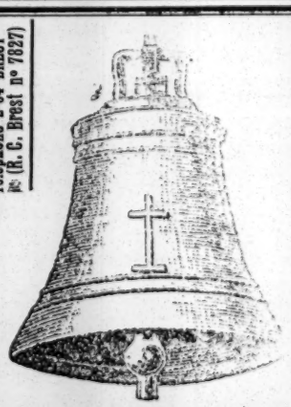
Tarif spécial A C *sur demande à*

SOCIÉTÉ GRAPHICA, 24, RUE DE BONDY, PARIS (X^E)

Pour bien Digérer

Que de maladies éviteraient les gros mangeurs et ceux qui ont des emplois sédentaires, s'ils avaient soin de prendre deux ou trois fois par semaine un **Grain de Vals,** laxatif dépuratif, avant le repas du soir ! **2** fr. **20** le flacon.

Téléphone 2-64 BREST
N° (R. C. Brest n° 7827)



Cloches d'Eglises

BOURDONS, CARILLONS, MONTURES tous Systèmes

Beffroi en Fer et en Bois, dix ans de garantie.

Mise en volée des Cloches par l'Electricité.

Société Anonyme des Etab^ts

MAURICE GRIPON

Anc. Maison BRIENS 1804

61, rue Yves-Collet

BREST (Finistère).

MALADES ABANDONNÉS

Demandez en toute confiance, une consultation gratuite, au D^r de notre Service Médical, qui vous prescrira, d'après la méthode du prêtre inventeur, les Remèdes Végétaux susceptibles de vous guérir radicalement. Méthode gratis.

Ecrire **Vieille Cure des Phocéens, Nice** (A.-M.)

Pour VIN DE MESSE

s'adresser en toute confiance à :

M. le chanoine **JOUBERT,** propriétaire-récoltant à LA ROCHE-CHÉNEDÉ Charcé, par Brissac (M.-et-L.). Timbre pour réponse

CRÉDIT INDUSTRIEL & COMMERCIAL

Société Anonyme au capital de 100 Millions — Fondée en 1859

Assemblée générale ordinaire annuelle

MM. les Actionnaires sont convoqués en Assemblée générale ordinaire annuelle, le mardi 17 mars 1925, à trois heures, salle de la Société des Agriculteurs de France, rue d'Athènes, 8.

Le Conseil d'Administration a décidé qu'il proposerait à l'Assemblée générale de fixer le dividende brut de l'exercice 1924 à 30 fr. 6818 par action libérée de 125 fr. et à 51 fr. 9886 par action libérée de 500 fr., soit respectivement 27 fr. et 45 fr. 75 nets de l'impôt sur le revenu. Le droit de transmission reste à la charge des porteurs.

R.C. Seine N° 50.826

Notre Nom sur un INSTRUMENT DE MUSIQUE *constitue une garantie absolue*

J. Thibouville-Lamy & C^ie

68 *bis* à 72, rue Réaumur, PARIS

La plus importante Manufacture d'INSTRUMENTS DE MUSIQUE *du Monde*

Fondée en 1790

Fournisseurs de l'Armée et du Conservatoire National de Musique de Paris des missions Étrangères et des Congrégations

Demander catalogue et conditions confidentielles accordées aux Membres du Clergé

BONS DE LA DÉFENSE NATIONALE

Exonérés de l'Impôt général sur le revenu et de tous les autres impôts. Le plus commode des placements à court terme, le plus avantageux et le mieux garanti contre tous les risques.

L'Office général de Commission

JUST POISSON, 37, rue de Lille, PARIS, 7^e

FOURNIT AUX CONDITIONS LES PLUS AVANTAGEUSES :

Tous les **Ouvrages** français et étrangers ;

Abonnements aux Journaux et Revues franç. et étrang. ;

Exécution des **Reliures** de luxe et courantes ;

Bibliothèques paroissiales et scolaires. **Livres de prix ;**

Tous articles concernant **le Clergé et le Culte.** Objets de piété, bronzes et ornements d'Eglise, statues, médailles, imagerie, musique. (R.-C. Seine 55.713)

Circulaire franco. Renseignements sur demande accompagnée d'un timbre pour la réponse

MARBRERIE RELIGIEUSE

Autels
Rétables
Chaires
Ex-Votos
Colonnes
Revêtements,
etc.

TAILLE de PIERRE

pour la construction
moellons,
socles,
cordons,
marches, perrons, taille en élévation, etc.

DALLAGES

pierre
marbre
granit

SCULPTURE

décorative
et
artistique.

RÉFÉRENCES :

Basiliques de **FOURVIÈRE** et de **LOURDES**

SOCIÉTÉ des MARBRES, PIERRES et GRANITS

Anonyme au Capital de 6.000.000 fr.

11, Quai des Brotteaux — LYON

Téléph. Vaudrey 20.62 — Télégr. MARBEPIERRE, LYON

Ateliers de marbrerie : Lyon, Buxy et Molinges. — Scieries de marbre : Grenoble et Molinges. — Carrières de pierres : Buxy, Colombier, Rocheret. — Carrières de marbres : Jura, Pyrénées, Italie. —

Note. — *La* Société des Marbres, Pierres et Granits *n'a pas de catalogue, mais elle établira sur demande des* **dessins** *et* **devis** *d'après indications.*

GRANDE NOUVEAUTÉ : La Vitre chimiq. perfectionnée, inusable, tirage illimité garanti. Prix réduits. A la P. H., chez Curé de **Teloché** (Sarthe).